سلسلۂ دار المصنفین ۱۳۳۶ھ ۱۹۱۸ء

نمبر ۵

"برکلے اور اُس کا فلسفہ"

دوم

مبادی علم انسانی

یعنی

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ جسمین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہو کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہین۔

از

مولوی عبد الباری ندوی

اسسٹنٹ پروفیسر دکن کالج پونہ

باہتمام مسعود علی ندوی

معارف پریس اعظم گڈھ مین چھپکر

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ سے شائع ہوئی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون ہی، جو ملازمت کی بندشون مین عنقا ہی۔ با اینہمہ جن لوگونکو معاشی مجبوریون سے یہ بیڑی پہننا ہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارضِ حرم ہے تو وہ صرف کالجون کی چاردیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان بھی بہت کچھ پرنسپل کی اُفتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

پیشِ نظر کتاب جس عالم اور عالم مزاج پرنسپل دکن کالج (مسٹر ایف ڈبلو بین) کے عہد مین شروع اور ختم ہوئی، اس سے زیادہ امن بخش پرنسپل کا تصور نہین کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسان فراموشی ہوگی گر اُردو کی یہ خدمت صاحب موصوف کیجانب انتساب سے شرف اندوز نہ ہو۔

افسوس ہے کہ زبانِ منت گذاری آشنائے سمع محسن نہین لیکن

یکیست ترکی و تازی درین معاملہ حافظ
حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

عبد السلام

دیباچہ

برکلے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبسوط رسالہ علیحدہ لکھ چکے ہین جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہیے۔ اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے پیچھے شائع ہوجائیگا، اسلیے ذیل مین صرف ترجمے کی نسبت چند باتین تفصیل سے کہنا ہین۔

کسی کم مایہ زبان کے لیے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہی۔ کوئی زبان اُس وقت تک مستقل الوجود نہین کہی جاسکتی، جب تک تمام مستند زبانون کے کم از کم کلاسکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس مین فراہم نہو۔ ہمارے ہان اگر خود بھی ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہوجائین جب بھی اُردو اس وقت تک یونانی۔ فرانسیسی۔ انگریزی، اور جرمن زبان سے بے نیاز نہین شمار کیجاسکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان مین موجود نہ ہون، خود انگریزی ہی کو لو، جسکے فرزندون مین نیوٹن، ڈارون، مل، ہیوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطین شامل ہین۔ لیکن کیا اس سے انگریزی زبان فلاطون ارسطو، اسپنوزا، لبنز، ہیگل سے مستغنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانہ سے اگر یونانی، لاطینی فرنچ، جرمن وغیرہ کے ترجمون کو نکال لیا جاے تو تم خود سوچو کہ اسکی بضاعت کیا رہ جائیگی۔ اسلیے اگر اُردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بنا ہے تو اسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانون کا کلاسکل سرمایہ اس مین منتقل ہوجاے۔ جو لوگ کسی فن پر مجتہدانہ تصنیف کرسکتے ہین ان کا تو ذکر نہین لیکن جنکی کائنات اِدھر اُدھر سے نوچ کھسوٹ کے مطالب کو الٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دینا ہے، وہ اگر اسکے بجاے اپنے مذاق کی کسی مستند اور کلاسکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہون تو ہمارے خیال مین یہ بدرجہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے مسائل تو آ ہی جائین گے۔ لیکن سب سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اُردو دان براہ راست اس کتاب اور اُس کے مصنف سے واقف ہوسکے گا اور اس کے حوالہ کےلیے اجنبی زبان کی دستنگری اُٹھ جائے گی۔ باقی رہا اگر مترجم کو کہین کوئی اختلاف ہے یا کچھ کمی بیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لیے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے۔ اپنا حوصلہ نکالا جاسکتا ہے۔

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاسکل کتابون کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اُس ملایانہ ترجمہ کا تو نام نہ لو، جس مین حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہین۔ یہ کوئی فرضی بات نہین ہے۔ اُردو مین اسکی کثرت سے مثالین موجود ہین۔ لیکن صحیح معنی مین اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتین ہین ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور بس۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خبط کیے بغیر اور اُردو کے محاورے اور گرامر کو ذبح کیے بغیر جہانتک ہوسکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جاسے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کیجائے۔

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص رکھا ہے، اُسنے خود ہی کیا ہے۔ لیکن اس مین سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی جز کی نسبت یہ نہین بتا سکتے ہین کہ اس مین کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہین، چنانچہ ایک خالص عربی دان آج یہ نہین بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اُس مین کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی مین ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد دی، لیکن کہا کہ "مسٹر پوپ' اسکو تم ہومر نہ کہو۔[1]" ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے۔ کہ اگرچہ ہر کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن ضمناً اُس مین بہت سی ایسی باتین آجاتی ہین، جو آگے چلکر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ کے لیے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہین۔ مثلاً فلاطون کے مکالمات کو، کہ انمین اسکے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ و حکما کے افکار بعض تاریخی چیزون اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے اب اگر کوئی شخص ان کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے، اور بعض باتون کو اصل موضوع سے بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھکر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر و تبدل کر دے تو ان بیسیون ضمنی فوائد کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے

پھر اگر ایک شخص مین تطویل یا تکرار و اعادہ کی عادت ہے۔ مثلاً لاک۔ یا انشا پردازی پر قدرت نہین حاصل مثلاً اسپنسر یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً مل، تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دین، اتنا ہی نہین بلکہ اسٹائل

[1] انسائیکلوپیڈیا، ذکر پوپ،

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندرونی شہادتون کی بنا جرمنی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہین سمجھتے۔ ہمکو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اگر فلان شخص خود اردو مین لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مل جب انگریزی مین ہکسلے یا لیوس کا اسٹائل نہین رکھتا تو اردو مین بھی وہ شبلی یا نذیر احمد نہ ہوتا۔ لہذا ہمکو کیا حق ہے کہ مل کو ہکسلے یا شبلی کے قالب مین ڈھال دین۔ اسکو بھی جانے دو۔ ایک شخص نومشقی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہین کرا سکتا۔ یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی مین استعمال کر کے غلط فہمی اور گنجلک پن پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً خود برکلے ہی کو لو کہ اسکی 'نظریہ رویت' اور مبادی کی نسبت لوگون کو طرح طرح کی غلط فہمیان ہوئی ہین۔ جسکے متعدد اسباب بیان کیے جاتے ہین جنمین سے ایک یہ ہے کہ لفظ تصور (آئیڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی مین استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال برتا ہے، وغیر ذالک۔ اب ایک مترجم کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتون کو قائم رکھے تاکہ خالص اردو دان برکلے پر کسی شخص کی تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانونکو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس مین کوئی کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا ٹکڑا صاف طور پر نہین سمجھ مین آتا ہے تو اسکو نظر انداز کر جانے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہین بہتر ہے کہ بے سمجھے لفظی ترجمہ کر کے چھوڑ دے، اور فٹ نوٹ مین اس کا ذکر کر دے۔

انگریزی کے با احتیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین تو کہنا چاہیے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہین رکھتے، اگر کسی لفظ کے لیے انگریزی کا موزون لفظ نہین ملتا تو اس کو چھوڑ یا بچا نہین جاتے۔ بلکہ برا بھلا ترجمہ کر کے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادف الفاظ لکھدیتے ہین۔ اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہین کھلتا تو اسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی مین کرتے ہین اور اصل مین حذف و اضافہ کے بجاے نہایت کثرت سے حواشی لکھدینا زیادہ پسند کرتے ہین ارسطو کی کتاب السیاسۃ کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگارون نے یہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تو مذکور ہی کیا۔ انوار سہیلی جیسی قصہ کہانیون کی کتابون تک مین یہی التزام پیش نظر رہتا ہے۔ جبکا ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے با محاورہ انگریزی مین ناممکن ہے۔ لیکن چونکہ ان ترجمون کے ذریعہ سے انگریزی انشا پردازی کی تعلیم مقصود نہین ہوتی، اسیلیے وہ سرتاسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہین۔ اس کا ادنی نفع یہ ہے کہ فارسی زبان سے ایک قطعاً نابلد انگریزی دان نہ صرف انوار سہیلی کے حکمت آموز قصون سے واقف ہوجاتا ہے بلکہ اُس عہد اور اُس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہوجاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقائق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دلچسپ حکایات کے اندر پنہان ہین بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی خاصی طرح راے قائم کرسکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان مین مطالب کی ادائگی کے لیے تنوع اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس مین کلام نہین کہ ایک زبان کے تمام محاورات و اسالیب دوسری زبان نہین قبول کرسکتی لیکن پھر بھی کم و بیش ایک معتد بہ حصہ منتقل ہوکر چل ہی جاتا ہے۔ جس کا فیصلہ خود زبانون کا قانون انتخاب طبعی کرلیتا ہے، جو محاورہ یا طرز ادا کسی زبان کی

ساخت کے لیے ملائم و مناسب ہوتا ہے، وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنا لیتا ہے، باقی از خود متروک و مردود ہو جاتے ہین، اس رد و قبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہین کر سکتا خصوصاً اس حالت مین جبکہ کوئی زبان اپنے دور وضع مین ہو یعنی ہنوز ناکمل ہو۔ اور بن رہی ہو جیسی کہ خود ہماری اردو ہے۔

غرض ان متعدد اور مہمات فوائد کی بنا پر مبادی کے لیے ہمنے تلخیص نہین، بلکہ ترجمہ کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات مین چند در چند کا اضافہ ہو گیا۔ جسکا اندازہ سبکساران ساحل کسی طرح نہین لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجیے کہ ہمارا نصب العین ہی الٹا تھا ع

محبوب من است آنچہ بنزدیک تو زشت است

ہم اپنے کو اُسی حد تک کامیاب سمجھتے ہین جہانتک پرانے کے اصلی خط و خال محفوظ رکھنے مین کامیابی ہوئی ہے۔ ہمنے یہ نہین کیا ہے کہ اصل کتاب مین کاٹ چھانٹ کر مجمل کو مفصل یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو۔ جہان بیجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو۔ جہان بیان مین پراگندگی ہو وہان ترتیب پیدا کر دی ہو، یا جہان مطلب مین الجھاؤ ہو، وہا سلجھانے مین لگ گئے ہون۔ بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے فرائض شارح کے لیے رہنے دیے گئے ہین۔ البتہ جا بجا بعض باتون کو فٹ نوٹ مین کھول دیا گیا ہے۔ کہین کہین قوسین مین بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

بااینہمہ دو باتون کا اعتراف ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ مین احتیاط برتتے ہین، وہ ہمسے نہین چلسکی۔ جسکی وجہ خواہ ترجمہ نگار کا عجز جانیے یا زبان ترجمہ (اُردو) کی کم بضاعتی۔ ہماری احتیاط کا دائرہ

جملون یا فقرون سے بڑھکر لفظون تک نہین وسیع ہوسکا ہے۔ یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف و اضافہ تو شاید ہی کہین ہو۔ لیکن الفاظ کا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی نقائص ایسے ضرور رہ گئے ہین، جو باوجود ان شدید پابندیون کے بھی دور کیے جا سکتے تھے، جسکا سبب بعض پرایویٹ مجبوریون کی جلد بازی تھی۔ لیکن اگر ہماری زندگی مین اردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاءاللہ ان نقائص کا ازالہ ہوجاے گا۔

مصطلحات اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لیے اور بھی سنگلاخ ہوجاتی ہے، گو مبادی مین سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہین۔ لیکن چونکہ اُردو ابھی معقولات خاصکر الٰہیات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اسلیے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہین۔ ہم نے کہنا چاہیے کہ تمام وہ الفاظ جنکے ترجمہ مین کچھ اشکال معلوم ہوا، یکجا کردیے ہین، ان مین بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہین۔ یون تو مصطلحات کے بنانے مین طرح طرح کی دشواریان سامنے آتی ہین جسکا تجربہ رکھنے والون کو اچھی طرح اندازہ ہوگا۔ لیکن ہمکو ایک دقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ موزون سے موزون اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈھ نکالو، جملہ کی ساخت مین بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو۔ زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بارہا ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی مین معلوم ہوتا ہے وتنا کھلا ہوا ترجمہ مین خود مترجم کو نہین آتا۔ اسکی بڑی وجہ ہمارے خیال مین صرف ایک ہی، اور اسکا اصلی چارۂ کار بھی ایک ہی ہے۔ اصطلاح فی نفسہ اگر بھونڈی اور ناموزون بھی ہو لیکن اگر پیہم استعمال سے وہ منجھ جائے تو قدرتاً جملہ پڑھتے ہی ذہن مفہوم کی طرف دوڑجاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ مین

آجاتی ہے۔ اسلیے جب تک علوم کی کتابین درسیات (ٹکسٹ بک) کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائینگی، اور ممارست استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اسوقت تک خالی تراجم وتالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد مین کامیابی نہین ہوسکتی، اُردو مین سیکڑون بلکہ ہزارون علمی و اصطلاحی الفاظ پیدا ہوچکے ہین، مگر چونکہ ہزارون مین کوئی ایک آدمی عمر بھر مین کہین ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتون مین شریک ہوتا ہے جنمین یہ الفاظ رائج ہون۔ اسلیے انکی اجنبیت کا ہنوز روز اول ہے، بہ خلاف اسکے اقلیدس کو لو، جس مین بہت سے اصطلاحات ایسے ہین کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار مین بھی ٹھیک تلفظ نہین ادا کرسکتا لیکن اُردو مدرسہ مین جاکر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانون پر چڑھی ہوئی ہین، ہر لڑکا بے تکلف بولتا اور سمجھتا ہے۔

اُردو زبان جس ڈھرے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متبائن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ واصطلاحات اُس مین بہت ہی کم کھپ سکتے ہین۔ اسلیے چار ناچار ہمکو تمامتر عربی کیجانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد لیجاتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہین ہے، ہر زبان کو کم وبیش یہی کرنا پڑتا ہے، خصوصًا جب وہ دور وضع مین ہو۔ عربی اور فارسی کا **اُردو** سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا **انگریزی** سے البتہ ہماری مصیبت اسلیے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم وخیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہین اور الفاظ ومصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ سے ابھی اچھی طرح آشنا نہین بہ خلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی وہین سے مل گئے اور آج بھی وہ جرمن اور فرانسیسی سے علوم وفنون کی نقل کے ساتھ

وہین سے سیکڑون ہزارون الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کرلیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرینچ سے مستعار سرمایہ کو نکال دو، تو شاید اسکی کائنات ایک ثلث بھی نہ رہجائیگی، غرض جب اُردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کہین کہین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لینے مین تو مطلق نہ جھجکنا چاہیے۔ البتہ چند باتون کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کیجائے تا بہ امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائین۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اُردو مین چلگئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظون کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے۔ مثلاً یات علم کے لیے اور یت ازم کے لیے اخلاقیات (ایتھکس) اور ثنویت (ڈوولزم) وغیرہ کی صورت مین (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کردیے ہین، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انھی کو استعمال کرکے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پریس کے سیئات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شبلی اکاڈمی کی کرمفرمائی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیون سے خالی نہین۔ کہین کہین تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہوگیا ہے۔

عبد الباری

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج، پونہ

وہین سے سیکڑون ہزارون الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرنچ سے مستعار سرمایہ کو نکال لو، تو شاید اسکی کائنات ایک ثلث بھی نہ رہجائیگی، غرض جب اُردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کہین کہین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لینے مین تو مطلق نہ جھجھکنا چاہیے۔ البتہ چند باتون کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کیجائے تا بہ امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائین۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اُردو مین چلی گئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظون کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے۔ مثلاً یات علم کے لیے اور یت ازم کے لیے اخلاقیات (اتھکس) اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت مین (۳) جو الفاظ کسی پیشیرو نے پیدا کر دیے ہین، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انھی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پریس کے سیئات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شبلی اکاڈمی کی کرمفرمائی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیون سے خالی نہین۔ کہین کہین تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہو گیا ہے۔

عبدالباری

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج، پونہ

دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہون، اسپر مین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایان ہے، جسکا جاننا بے سود نہ ہوگا، خصوصًا اُن لوگون کے لیے جنکا دماغ تشلیک سے زہر آلود ہوگیا ہے یا جو لوگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اُسکے غیر مادی ہونے پر حجت قطعی یا برہان کے طالب ہین چاہے یہ سود مند ہو یا نہو میری قناعت و تسکین کے لیے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناطرفداری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے۔ کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے، اُسکی کامیابی کے ساتھ اس سے زیادہ مجکو تعلق نہین، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے۔ اِس غرض سے، کہ اس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے، کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اُس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لیے درکار ہے، اُس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے۔ کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہین، کہ اگر اُنکو الگ کر کے دیکھا جائے تو اُنکی نہایت غلط تعبیر کیجاسکتی ہے، (جسکا کوئی علاج نہ تھا) اور اُن سے نہایت مہمل نتائج نکالے جاسکتے ہین، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہین نکلتے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن رواروی اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور اغلب ہی، کہ میرے منشا اور مفہوم کے سمجھنے مین غلط فہمی واقع ہو۔ لیکن جو شخص سوچ سوچ کر پڑھے گا، مین فخر سے کہتا ہون، کہ وہ شروع سے آخر تک اِس کتاب کو صاف اور واضح پائیگا۔ رہی یہ بات کہ ذیل مین جو خیالات پیش کیے جانے والے ہین، اُن مین بعض نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہون گے، تو مین امید کرتا ہون، کہ اس کے لیے مجکو کسی اعتذار کی ضرورت نہین ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی برہانی صداقت کو صرف اس بنا پر رد کر دیتا ہے، کہ وہ بدعت واختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا چاہیے، کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم وحکمت سے اُس کو بہت کم مس ہے۔ میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہدینا مناسب تھا، تا کہ، اگر ممکن ہو، تو اُس عجات کی شتاب کارانہ ملامتون سے بچ سکون، جو کسی راے اور بات کو پوری طرح سمجھنے سے پہلے ہی اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہین۔

مقدّمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے، عقلیات وحقائق کے مطالعہ کا، اِس بنا پر بجا طور سے یہ توقع کیجا سکتی ہے، کہ جن لوگون نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصّہ اس مین صرف کیا ہے، اُنکے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میّسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور جلی ہوگا، اور دوسرون کی بہ نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی، جو راستے گلی مین چلتے پھرتے نظر آتے ہین، اور جن کی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار سے آزاد ہوتے ہین، اُن کو روزمرّہ کی چیزون مین کوئی شے ناقابل توجیہ اور عسیر الفہم نہین معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت مین کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہین ہوتی، اور اسلیے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہین لیکن جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہوکر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی روشنی مین ہم چیزون کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہین، تو جن چیزون کی نسبت خیال تھا، کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہین، اُن کی بابت ذہن مین ہزارون شبہات وتوہمات پیدا ہوجاتے ہین۔ حواس کی لغزشین اور خطائین ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہین، اور جب عقل وقیاس سے ان حواسی لغزشون کی ہم تصیح کی کوشش کرتے ہین تو نا دانستہ طرح طرح کی دشواریون اور تناقضات مین مبتلا ہوجاتے ہین، اور جس نسبت سے غور

ونال بڑھتا جاتا ہی اسی نسبت سے اِن دشواریون مین اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہانتک کہ آخر کار ان پیچیدہ حیرانیون مین سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو وہین پاتے ہین، جہان تھے، یا اُس سے بھی بدتری مین، اور ناچار تشکیک کے دامن مین پناہ لیتے ہین۔

۲- اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزون کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے ہین، وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہین، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہی، اور وہ فطرتًا حقائق رسی کے ناقابل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس قوتین بہت کم ہین، اور جو کچھ ہین اُن سے فطرت کا منشا محض زندگی کی حفاظت اور مسرت ہے، نہ کہ چیزون کی ساخت اور کنہ کا انکشاف۔ اسکے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اِس لیے جب وہ ایسی چیزون سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہین، تو کچھ تعجب کی بات نہین کہ ایسے مستحیلات و تناقضات مین پھنس جاتا ہے، جن سے رہائی ناممکن ہو جاتی ہی، کیونکہ نامحدود شے کی حقیقت ہی مین یہ داخل ہے، کہ محدود شے کی گرفت فہم مین نہ آسکے۔

۳- لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قوٰی کے غلط استعمال کے بجاے سارا الزام اُن کے نقص وضعف کے سر تھوپ دیا جائے۔ کیونکہ یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک ٹھیک نتائج نکالے جائین، تو وہ کبھی بھی ایسے عواقب تک منتہی ہونگے جنکا اثبات اور باہمی تطابق ناممکن ہو۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اِس سے بہت زیادہ فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزون کے علم وانکشاف کی قوی خواہش پیدا کر دے، جو ہماری پہنچ سے باہر ہین۔ ایسا کرنا عادت خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ وہ جب

اپنی مخلوقات مین کوئی خواہش ودیعت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیّا کردیتا ہے، جنکا اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی ناکامی نہین ہوسکتی۔ بہ حیثیت مجموعی مین یہ خیال کرنے پر مجبور ہون، کہ اگر سب نہین، تو بہت بڑا حصّہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایۂ دلچسپی اور حقیقی علم کے لیے سنگ راہ رہی ہین، خود ہمارا زائیدہ ہے۔ پہلے ہمنے گرد وغبار کا طوفان اُٹھادیا پھر شکایت کرتے ہین، کہ کچھ دکھائی نہین دیتا۔

۴۔ لہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اصولی باتون کو معلوم کرنے کی کوشش کرون، جنھون نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب مین موجب تناقض ہین، یہان تک، کہ عاقل ترین انسانون نے بھی یہ فیصلہ کرلیا ہے، کہ ہماری قوتون کی خلقی بلادت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کے لیے ناقابل علاج ہے۔ پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے انکی چھان بین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت اور جانفشانی کا پورا پورا حقدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہین، کہ وہ مشکلات وعوائق جو حقیقت جوئی کی راہ مین حائل اور ذہن کے لیے باعث پراگندگی ہین، انکا منشا خود چیزون کی تعقید وتاریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہین ہے، جتنے وہ غلط اصول جن پر ہم اڑے ہین، اور جن سے رہائی حاصل کیجاسکتی ہے۔

۵۔ یہ خیال کرکے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن ودماغ کے آدمی، اِس باب مین ناکام رہے ہین، ہمارا تہیّہ اور پیش نہاد نہایت مشکل اور ہمت شکن نظر آنے لگتا ہے، تاہم مین بالکل مایوس نہین، کیونکہ ہر بہترین راے کا صحیفۂ صائب

ترین ہونا ضروری نہین۔ ساتھ ہی ایک شخص جو قصیر النظر ہے چیزون کو زیادہ نزدیک کرکے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اِس قریبی ملاحظہ و معائنہ سے، اُس شے کو دیکھ لے، جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی۔

۶- آیندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیداً کچھ **زبان کی ماہیت اور اُس کے سوء استعمال** کی نسبت بیان کردیا جائے لیکن اسکی توضیح مین اپنے اصل مبحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شی کا ذکر کرتے ہین، جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہے۔ وہ یہ اعتقاد ہے، کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہے، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصوّر مجرد قائم کرسکتا ہے۔ جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور منازعات سے ناواقف محض نہین ہے، وہ قطعاً اعتراف کریگا، کہ ان کا ایک بڑا حصّہ اِن ہی تصورات مجردہ سے متعلق ہوتا ہے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کیے جاتے ہین، جنکو ہم منطق، مابعد الطبعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہین جس مین بہ مشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجردہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو۔

۷- اتنا سب مانتے ہین، کہ چیزون کے صفات اور کیفیات خارج مین ایکدوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہین پائے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے مین ملے جُلے اور خلط ملط ہوتے ہین لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن مین اسکی قابلیت ہے، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتون سے، جنکے ساتھ وہ خارج مین مخلوط ہے، جُدا کرکے مجرد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اِس طریقہ سے اپنے ضروریات کے لیے تصورات مجردہ

پیدا کرلیتا ہی۔ مثلاً تم ایک چیز ممتد، رنگین اور متحرک دیکھتے ہو، اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزاے ترکیبی مین تحلیل کرکے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسرون سے الگ کرکے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصوّر مجرد قائم کرلیتا ہے۔ یہ مطلب نہین، کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہی، بلکہ مقصد صرف اتنا ہی کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصوّر امتداد سے اور حرکت کا تصوّر رنگ و امتداد دونون سے جدا کرکے منفصل طور پر قائم کرسکتا ہے۔

۸۔ تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہی، کہ خاص خاص جزئی امتدادات مین، جن کا حواس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے، جو تمام افراد مین یکسان طور پر موجود ہے اور دوسری مختص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اُس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصوّر بنا لیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شئے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم، جو ان سب کو حاوی ہے۔ اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کرکے جو مختلف رنگون کے باہمی امتیاز کا باعث ہین۔ صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھکر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصوّر مجرد باندھ لیتا ہے، جو نہ سُرخ ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور متعین رنگ۔ پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اُس شکل سے، جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطوء سے مجرد کرکے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصوّر اخذ کرلیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیاتِ حرکت کو شامل ہوتا ہے۔

۹۔ جسطرح ذہن مین اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصوّر مجرد حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے، ایسی کثیر الاجزا چیزون کے بھی تصورات مجردہ پیدا کر لیتا ہے، جنمین کئی کئی صفات مشترک ہین۔ مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل وصورت کے بعض خصوصیات مین ایک دوسرے سے مشابہ ہین، اب ذہن صرف اُس مشترک اور مشابہ حصّہ کو لے لیتا ہے، جو سب مین یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال و کوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن سے انفرادی تخصیص و تعین پیدا ہوتا ہے،

اسطرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے لفظون مین انسانیت یا ماہیت انسان کا تصوّر مجرد حاصل کرتے ہین۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اِس تصور مجرد مین رنگ شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہین ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہین، جو تمام انسانون مین مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرد مین قد و قامت بھی شامل ہے، لیکن نہ یہ دراز ہے، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد و قامت جو ان سب سے منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات و کیفیات کا بھی ہے۔ اِس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہین لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزون کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہین، اور صرف اُن چیزون کو لیکر، جو تمام جاندارون مین مساوی طور پر پائی جاتی ہین، حیوان مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند، پرند، حشرات الارض اور مچھلیون وغیرہ کے لاتعداد اور گوناگون اصناف سے مجرد ہوتا ہے۔ اس تصور حیوان کے اجزائے ترکیبی یہ ہین: جسم، زندگی، احساس اور حرکت ارادی جسم

سے مُراد کسی خاص شکل وصورت کا جسم نہین ہے، کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل وصورت کے نہین ہین، نہ اس جسم کے لیے بال، پر، یا فلس وغیرہ سے مستور یا برہنہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزین خاص خاص جانورون کے امتیازی لوازم ہین اسلیے تصوّر مجرد کے مرتبہ مین نظرانداز ہوجاتے ہین۔ اسی طرح حرکت ارادی مین بھی چلنے، اڑنے یا رینگنے کی گو تخصیص نہین، لیکن باوجود ان سب قیود سے معّرا ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہین، کہ کیسی حرکت ہے۔

۱۰ - اور لوگ تجرید تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہین، یا نہین، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہین۔ البتہ اپنی نسبت یہ کہسکتا ہون، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزون کا تخیل کرسکتا ہون جو کبھی احساس کی وساطت سے علم مین آچکی ہین نیز ان کو مختلف صورتون مین ذہن کے اندر تحلیل وترکیب دیسکتا ہون یعنی ایک ایسے آدمی کا تخیل کرسکتا ہون، جسکے دو سر ہون، یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہو باقی دھڑ گھوڑے کا، ناک، آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کرسکتا ہون، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کے لیے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے، اسیطرح انسان کا جو تصور مین قائم کرتا ہون، اُس کو بھی سفید، سیاہ گندمی، مستقیم، منحنی، لمبا، ناٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے، مین اُس عجیب تصور مجرد کے حاصل کرنے مین، جسکی اوپر تشریح ہوچکی ہے، شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہین کامیاب ہوسکتا۔ بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لیے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کرسکون، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو، نہ سست نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے مین بھی ٹھیک

حیوانی قویٰ کسی طرح نہین حاصل کر سکتے، کیونکہ ان مین تصورات کلیہ کے لیے کلی علامتون کے استعمال کا مطلقاً پتہ نہین چلتا، جس سے معقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہین، کہ وہ تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہین رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال کرتے ہین، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتون کا" ذرا آگے چلکر پھر کہتا ہے" اسی بنا پر مین یہ خیال کرتا ہون، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی ہے، اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو انکو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور بالاخر اتنا وسیع بُعد اور فصل قائم ہو جاتا ہے۔ اگر حیوانات محض ایک کل نہین ہین، اور انکے ذہن مین کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہین، تو ہم اس کا انکار نہین کر سکتے کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہین، میرے نزدیک جس طرح یہ عیان ہے، کہ حیوانات حس رکھتے ہین، اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہین ہے، کہ ان مین سے بعض کے اندر خاص خاص مثالون مین فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان تنگ حدود سے آگے قدم نہین بڑھا سکتے" (فہم انسانی[1]، کتاب ۲، باب ۲، بند ۱۰ اور ۱۱) مجکو اس بارے مین اس عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی قویٰ کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہین رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیت ممیزہ ہے، تو مجکو اندیشہ ہے کہ انسانونکی بہت بڑی تعداد کو بھی ان ہی مین شمار کرنا پڑیگا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے پر جو دلیل یہان قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتونکا استعمال نہین پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے، کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی موجودگی

[1] لاک کی مشہور کتاب ہیومن انڈر اسٹینڈنگ مقصود ہے۔

یہی حال ہے، ہاں بات کو زیادہ صاف کردینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہوں، کہ ایک معنی میں میں بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہوں، وہ یہ کہ ایسے اجزا یا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کرسکتا ہوں جو گو خارج میں متحد ہی ہوکر پائے جاتے ہیں، تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہیں ہے، لیکن میں اس امر کا قطعی منکر ہوں، کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کرسکتا ہوں جن کا واقعتاً خارج میں انفصالی وجود ناممکن ہو۔ یا یہ کہ میں افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کرسکتا ہوں، جس کا اوپر بیان ہوا۔ اور یہی دو، موخرالذکر تجرید کی صحیح صورتیں ہیں۔ یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہیں، کہ اکثر آدمی اعتراف کریں گے، کہ اس باب میں میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے، انسانوں کا وہ سواد اعظم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجریدی تصورات کا دعویٰ نہیں کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت شاقہ اور مطالعہ کے نہیں حاصل ہوسکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلےٰ التعلیم کے ذہنوں تک محدود ہے،

۱۱۔ اب میں ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہوں، جو نظریۂ تجرید کی حمایت میں پیش کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کروں گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پر مائل کرتے ہیں۔ یہ سمجھ کر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک مستحق عظمت مرحوم فلسفی[۱] نے، ان کو بہت زیادہ عظمت دی ہے، وہ کہتا ہے "تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا نشان ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

---

[۱] لاک مراد ہے۔

پر دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انسان، جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہی، اپنے تصورات مین تجرید و تعمیم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر، کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا اور ماحصل ہی، ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہوجاتا ہے جہان وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہی، "جبکہ تمام موجودات جزئی ہین تو ہم کلّی الفاظ تک کیونکر پہنچتے ہین؟" جواب یہ ہے، "الفاظ کلّی اس لیے پیدا ہوجاتے ہین، کہ وہ تصورات کلّی کی علامت ہوتے ہین" (فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶) لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ مین عموم اور کلّیت اس لیے نہین آتی، کہ وہ مجرد اور کلّی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ بہت سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے، جنہین سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب ذہن کو متوجّہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز مین امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس مین شک نہین، کہ ان قضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہین نکالا جا سکتا، کہ ان سے ہمارے ذہن مین ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے الگ یا خاص جہت اور درجہ، سرعت، و لطوء کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد اور کلّی امتداد کا تخیل قائم کیا جائے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ، نہ سفید، نہ سُرخ، نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا جو سا تصور جزئی بھی ہم لین، خواہ سریع ہو یا بطی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس شے مین ہو، ہمارا مذکورۂ بالا اصول موضوعہ ہر حال مین صحیح اور قائم رہے گا، جیسا کہ دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے، خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے، خواہ اسکی شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ۔

۱۲۔ پہلے اس پر غور کرنا چاہیے، کہ تصورات مین تعمیم اور کلیت کیونکر پیدا ہوتی ہے، پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہین، کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہین۔ اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہیے، کہ مین مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہین ہون، بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہین کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کیے ہین، اور جن مین تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجرید کے فرض پر مبنی ہین، جسکا بیان آٹھوین اور نوین بند" مین گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظون کو بامعنی بنانا چاہتے ہین، اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہین، جن سے ذہن مین کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو مجکو یقین ہے کہ اس بات کا ہمکو اقرار کرنا پڑے گا، کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی مین جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائممقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بنجاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یون سمجھو، کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصون مین تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو تمثیلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے۔ یہ اگرچہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن بمعنیٰ عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر بہ حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیابتاً شامل ہے۔ اسی بنا پر جو کچھ اسکے لیے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظون مین یون کہو، کہ کلی خط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یون تو جزئی ہے، لیکن علامتاً کلی بنا لیا گیا ہے۔ اور جسطرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اس پر نہین ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے، بلکہ اس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمایندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی اِن مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہیے، جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳۔ تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے میں "فہم انسانی" سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ "بچوں اور غیر مشاق ذہنوں کے لیے، تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات جزئیہ کا۔ اگرچہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو اسکی وجہ محض مستمر اور مانوس استعمال ہے کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچیں، تو معلوم ہوگا کہ، تصورات کلیہ ایک طرح کے ذہنی مفروضات اور اختراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے۔ مثال کے لیے ایک مثلث ہی کو لو، (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عسیر الفہم نہیں ہے) تو کیا اس کا تصور کلی قائم کرنا ایک سخت دقت طلب کام نہیں ہے، کیونکہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ تو یہ منفرج الزاویہ ہو، نہ حاد الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی وقت میں سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو؟ لازماً یہ ایک ناتمام شئی ہے، جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں، یعنی ایک ایسا تصور ہے، جس میں کئی مختلف اور متناقض تصورات کے اجزا یکجا کر دیئے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت میں، اس قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و تفہیم کی آسانی اور علم کی توسیع کے لیے جو دونوں اسکی فطری طلب ہیں، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے لیکن بایں ہمہ ایک شخص معقولیت کے ساتھ شبہہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقعۃً ہمارے نقص ذہن کی نشانی ہیں۔ بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ اکثر مجرد اور کلی تصورات ایسے نہیں ہیں، جنکو اولاً ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اُس کا ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے۔" (کتاب ۴، باب ۷، بند ۹) اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور بحث کر کے

بازی لیجانے کا خیال فضول ہے اور نہ مین اس مین پڑنا چاہتا ہون، مین جو کچھ چاہتا ہون، وہ صرف یہ ہے کہ اِس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کرا سکتا ہے کہ وہ اِس قسم کا تصوّر رکھتا ہے یا نہین۔ اور میرے خیال مین یہ کسی کے لیے بھی کوئی دشوار کام نہین، اِس سے زیادہ کون سا کام آسان ہوسکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے کہ اسکے ذہن مین کوئی ایسا تصوّر ہے یا پیدا کیا جاسکتا ہے، جو مثلث کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو، یعنی جو نہ قائم الزاویہ ہو، نہ غیر قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ یہ آن واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو۔

۱۴۔ تصورات مجردہ کے حاصل کرنے مین جس قدر اشکال اور زحمت ہے اس کے متعلق بہت کافی کہا جاچکا، اور اتنا سب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور معرّا کر کے تصور مجرد کی اونچائی تک پہنچنا نہایت شدید ذہنی جد و جہد کا محتاج ہے۔ لہذا اِس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے، کہ ایسی عسیر الحصول چیز روزمرّہ کے باہمی افہام و تفہیم کے لیے ضروری نہین ہوسکتی، جس کو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے پورا کرتا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگون کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہین، تو اسکی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہے، اب اگر مجکو یہ معلوم ہوجاتا تو نہایت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کسی حصّہ مین آدمی اس مشکل پر غالب آنے مین مصروف ہوتا ہے، اور اپنے لیے اُن اعانتون (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، جو گفتگو کے لیے ازبس ضروری ہین، یہ زمانہ سن شعور کا تو ہو نہین سکتا، کیونکہ یہ مانا جاچکا ہے، کہ اُس وقت کلیات کے حصول مین کوئی کد و کاوش نہین محسوس ہوتی، لہذا اس کام کے لیے صرف

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے کہ اس کچی عمر مین تصورات مجردہ کی تحصیل کی مشکلات پر غالب آنا ناممکن ہے۔ کیا یہ بات عجیب اور ناقابل تخیل نہین ہے، کہ دو بچے باہم ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونون کی باتین کرہی نہین سکتے، جب تک کہ وہ بے شمار متناقض چیزون کو خلط ملط کر کے اپنے ذہن مین مجرد تصورات کلی نہ پیدا کرلین، اور پھر اُن کو ہر اُس کلی نام پر چسپان کرین، جسکو وہ استعمال کرتے ہین۔

۱۵- افہام و تفہم کے لیے کلیات و مجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ بھی زیادہ توسیع علم کے لیے مین ان کو ضروری نہین خیال کرتا۔ مین جانتا ہون، کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم و براہین کا تعلق سرتاپا کلیات سے ہے، اور اس سے مجکو پورا پورا اتفاق ہے، لیکن یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ ان کے لیے اُس تجرید کی ضرورت ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا۔ جہان تک مین سمجھتا ہون کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور مین داخل نہین ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اُس نسبت سے ہے، جو اس کو ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے، جن پر نمائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیا، اسما یا تصورات جو فی نفسہ جزئی ہین کلی بنجاتے ہین۔ اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کرو جب ہم کسی مثلث پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہین، تو یہ فرض کرلیا جاتا ہے، کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہیے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قائم کرسکتے ہین، جو نہ مساوی الاضلاع ہو، نہ مساوی الساقین، نہ مختلف الاضلاع، بلکہ منشا صرف یہ ہوتا ہے، کہ جو مثلث ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو، لیکن تمام مستقیم الخطوط مثلثون کا یکسان طور پر قائم مقام ہے، اور اسی حیثیت سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل صاف ہے، کسی طرح کی پیچیدگی نہین۔

۱۲- لیکن یہان یہ سوال پیدا ہوگا، کہ ہم کیونکر جان سکتے ہین، کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثون پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہولے کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کے لیے ہوا ہے، جس کی دلالت تمام افراد پر یکسان ہے؟ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لیے ثابت کیجاے تو اس سے یہ نہین لازم آسکتا، کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لیے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتون مین پہلے سے مختلف ہے۔ فرض کرو، یہ ثابت کیا گیا، کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینون زاویے دو قائمون کے برابر ہین، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثون کے لیے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہین اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کے لیے، یا تو ہر فردِ مثلث کے لیے الگ الگ ثبوت دینا چاہیے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد، تصورِ مثلث کے لیے اسکو ثابت کرنا چاہیے، جس مین تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہون، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ گو ثبوت کے وقت مثلث کا جو تصوّر ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لیے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے، جس کے تمام ضلعون کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہمکو یقین ہے، کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثون کو حاوی ہے، اسکی وجہ یہ ہے، کہ زاویہ کی قائمیت، ساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم مین مطلق دخل نہین۔ یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے اس مین یہ تمام تخصیصات موجود ہین، لیکن ساتھ ہی ثبوت مین ان کا ذرا بھی ذکر نہین، یہ کہین نہین کہا گیا ہے، کہ مثلث کے تین زاویے دو قائمون کے اسلیے برابر ہین، کہ ان مین سے ایک زاویہ، قائمہ ہے یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، اُنکی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ اچھی طرح

واضح ہوجاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور اضلاع دو کی جگہ تینون برابر ہون، یہ حکم ہر حال مین صحیح اور ثابت رہے گا۔ اور اسی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ ہمارا حکم جس کا اثبات تمثیلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کے لیے کیا گیا ہے، وہ تمام افراد مثلث کو محیط ہے، خواہ اُنکے زاویئے اور اضلاع کیسے ہی کیون نہ ہون، نہ اس بنا پر کہ ہمارے ثبوت کا تعلق مثلث کے تصور مجرد سے ہے (یہان اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کرسکتا ہے بغیر اس کے کہ اضلاع، یا زاویہ کے جزئیات مختصہ پر توجہ کرے۔ اور اسی حد تک تجرید ممکن ہے لیکن اس سے یہ کبھی نہین ثابت ہوسکتا، کہ آدمی اپنے ذہن مین مثلث کا مجرد، کلی اور متناقض تصور قائم کرسکتا ہے۔ اسی طرح ہم زید کو محض بہ حیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہین، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کرین، جو تمام حسی خصوصیات سے معرا ہو۔)

۱۷۔ مدرسی[1] جو تجرید کے بادشاہ تھے، انکی لغزشون اور نزاعون کے اُن پیچ در پیچ الجھاؤن مین پڑنا، جن مین وہ اپنے اسی مسلہ ماہیات، و تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لیے بے مقصد اور غیر ضروری ہے۔ اِن مباحث کے متعلق، جو جھگڑے اور اختلافات برپا رہے، اور جو طوفانی آندھیان چلین، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہوگئے ہین، کہ اب زیادہ

[1] قرون وسطی مین خانقاہون کے مدارس علم و فلسفہ کا مرکز تھے۔ فلسفۂ مدرسی یا مدرسیت کا نام یہین سے نکلا جو اپنے وسیع ترین مفہوم مین، عہد متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی دور کے فلسفہ کے دو امتیازی خصائص ہین۔ مذہبی آمیزش، اور منطقی یا جدلی مباحث کا تسلط، جن کا خمیر زیادہ تر لفظی منازعات تھے برکلے کا غالباً اسی جانب اشارہ ہے،

پردہ دری کی حاجت نہین، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سیئات انھین بزرگون تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہین۔ جب ہم اُن شقتون اور عرق ریزیون پر خیال کرتے ہین، جو صدیون سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ مین صرف ہو رہی ہین؛ اور با این ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ اب تک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا آماجگاہ ہے، جنکے کبھی اختتام کی امید نہین۔ وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ نہایت قطعی اور بیّن دلائل سے ثابت ہین، ایسے محالات سے بھرے ہین، جو یکسر فہم انسانی کے متناقض ہین، اور اس تمام کوڑہ مین چندہی ذرات ایسے ملین گے، جو انسان کے لیے ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہون۔ تو مین کہتا ہون، کہ یہ تمام باتین اس امر کی داعی ہین، کہ ان بحثون کو نفرت کے ایسے عمیق غار مین پھینکنا چاہیے، جہان کبھی مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح اُن غلط اصول کا سدباب ہو جائے، جو دنیا مین پھیل گئے ہین، اور جن مین میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرد کلی تصورات ہین۔

۱۸۔ اب مین اس پر غور کرتا ہون، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے نزدیک زبان ہی، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم وسعت شے ایسی مقبول عام راے کا منشا نہین ہو سکتی۔ اِس دعوی کی صحت جسطرح اور دلائل سے روشن ہے، اُسی طرح مجردات کے قایل ترین حامیون کے اِس تصریحی اعتراف سے، کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ کی غرض سے ہوتی ہے، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا تو تجرید کا خیال تک نہ آتا (دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، بند ۳۹ وغیرہ۔) لہذا ہمکو اس کی تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسما یا الفاظ سے یہ غلطی کیونکر پیدا ہوئی۔ سب سے پہلی بات یہ اعتقاد ہے کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی متعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے، جس سے

لوگون کا خیال از خود اِس جانب مائل ہوجاتا ہے، کہ کلی اسما کے لیے بھی ذہن مین ایسے مجرد اور متشخص تصورات موجود ہین، جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہین، اور یہ کہ انھین تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور متشخص مصداق کا وجود ہی نہین، جو کسی اسم کلی کا مفہوم بن سکے ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے تفکر سے کرسکتا ہے۔ البتہ یہ اعتراض کیا جاے گا کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس مین تعین و تحدید ہے اسکا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لیے محدود ہونا چاہیے۔ مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے، جو تین مستقیم خطون سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہوجاتی ہے۔ لیکن ہمارا جواب یہ ہے، کہ تعریف مین یہ کہین نہین کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہون، یا چھوٹے، برابر ہون، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلان قسم کے ہون، اور ان مین سے ہر ایک قید مین تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لیے لازماً لفظ مثلث کے لیے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہین ہوسکتا جو اسکے معنی کو محدود کردے۔ کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہونا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونون مختلف اور جدا چیزین ہین جن مین سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے۔

۱۹۔ اِس امر کی مزید توجیہ کے لیے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیونکر پیدا ہوگیا، اِس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے افہام و تفہیم کے سوا اور کچھ نہین ہے، اور یہ کہ ہر بامعنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کے لیے بنا ہے

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے، کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہین، جو بالکل بے معنی نہین۔ تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہین کرتے، لہذا سیدھا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہین، اِس امر سے کوئی شخص انکار نکرے گا، کہ غور و فکر کرنے والون کے استعمال مین ہزارون الفاظ ایسے ہین، جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کیا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہین ہوتا۔ اور بہت تھوڑی توجہ سے یہ بھی منکشف ہوجاے گا، کہ خود ایسے بامعنی الفاظ کے لیے، جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لیے ہے، یہ ضرور نہین، کہ جب وہ بولے جائین تو ذہن مین وہ خاص تصورات بھی آجائین۔ ہماری بول چال اور پڑھنے لکھنے مین بہت بڑا حصّہ لفظون کا صرف اِس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، جسطرح الجبرہ مین حروف، جس مین گو ہر حرف سے ایک متعین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لیے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہین۔

۲۰۔ علاوہ ازین زبان کا مخصوص مقصد تنہا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام وتفہم ہی نہین ہے، جیساکہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہین، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا، کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس مین کوئی اور خاص حالت پیدا کرنا۔ ان صورتون مین پہلا مقصد محض تبعی طور پر رہجاتا ہے، یا بعض اوقات جہان یہ چیزین بے اُس کے حاصل ہوسکتی ہین، سرے سے نظرانداز ہوجاتا ہے۔ اور یہ میرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال مین قلیل الوقوع نہین ہے۔ مین قارئین سے ملتجی ہون، کہ وہ اپنے ذہن پر غور کرکے بتائین، کہ کیا سننے اور پڑھنے مین ایسا بارہا نہین واقع ہوتا، کہ خوف، محبت مدح وتحقیر وغیرہ کے جذبات، بعض خاص الفاظ کے سنتے ہی، یا اُن پر نظر پڑتے ہی پیدا ہوجاتے ہین، بلا اس کے کہ کوئی تصوّر ذہن مین آوے۔ شروع مین البتہ ان الفاظ سے

ذہن مین پہلے وہ تصورات آتے ہونگے، جو اِن جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہوجاتی ہی، تو پھر، اکثر محض آوازون کا سننا، اور لفظون پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کر دیتا ہے جو پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے کہ تمکو ایک عمدہ شے دونگا، تو کیا اس سے ہمارے دل مین مسرت نہ حاصل ہوگی؟ گو یہ بالکل نہین معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی - اسی طرح اگر خطرہ کے لفظ سے دھمکایا جائے، تو کیا خوف نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن مین کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، اور نہ خطرہ کا مجرد تصور قائم کرین؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل اُن باتون پر اضافہ کرے جو پہلے مذکور ہوچکی ہین، تو مجکو یقین ہے، کہ اس کو بداہتہً یہ نظر آئیگا کہ اکثر کلی نام محض زبان مین مروج ہوجانے کی وجہ سے استعمال کیے جاتے ہین، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے بعض خاص تصورات ذہنی کے علائم قرار دے، جن کو وہ سننے والے کے ذہن مین پیدا کرنا چاہتا ہو - خود جزئی اسما تک ہمیشہ اس غرض سے نہین استعمال ہوتے، کہ اپنے جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کردین، مثلاً جب اسکول کا کوئی معلم کہتا ہے، کہ یہ ارسطو کی راے ہے، تو اُس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس راے کو ہم اُس عظمت اور خاموشی کے ساتھ قبول کرلین، جو عادۃً اِس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنون مین جو اس فلسفی کی سند کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کردینے کے خوگر ہین، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہوجاتا ہے، کہ بالکل ناممکن ہوجاتا ہے، کہ ارسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت کا تصور پیش قدمی کرسکے تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیون کے ذہن مین عادت نفس لفظ ارسطو اور تعظیم و امتثال مین اسقدر قریب اور گہرا علاقہ پیدا کردیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالین دی جاسکتی ہین،

لیکن مجکو ایسی چیزون پر کیون اصرار کرنا چاہیے، جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ بکثرت فراہم کرسکتا ہے۔

۲۱۔ مین خیال کرتا ہون، کہ تصوّرات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہوچکا، اور ان کی تائید مین بہترین وکلا کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا تھا اس پر بھی غور کرلیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لیے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، اُن کے لیے وہ بالکل مفید نہین، اور سب سے آخر مین اُس اصل منبع کا پتہ لگالیا گیا ہے، جہان سے یہ تصورات کلیہ اُبلتے ہین، اور وہ زبان ہے۔ الفاظ کی اہمیت استعمال کا اِس حیثیت سے انکار نہین کیا جاسکتا، کہ جو خزانۂ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیون نے فراہم کیا ہے، وہ انھین کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بنجاتا ہے لیکن علوم کے اکثر حصّے الفاظ ہی کے سوء استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہوگئے ہین، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لیے مین جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہون اُنکو بالکل برہنہ کرکے، غور کرون گا، اور اپنے اختیار بھر ان الفاظ کو ذہن سے دور رکھون گا جو مدید اور پیہم استعمال کی وجہ سے، ان تصورات مین شدت کے ساتھ منضم ہوگئے ہین، اِس طریق تفکر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲۔ سب سے اوّل یہ، کہ لفظی نزاعون سے یقینی نجات مل جائے گی، جو خار وخس کی طرح حقیقی اور صحیح علوم کی نشو و نما مین ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہین، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے، جس نے انسانی ذہنون کو بُری طرح اُلجھا رکھا ہے، رہائی حاصل ہوجائیگی۔ جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور متجسس ہوتی ہے، اُسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اِس پھندے مین پھنس جاتا ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک مین اپنی فکر کو لفظون سے الگ کرکے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکون گا، تو مین نہین سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی مین

مبتلا ہون گا، جن چیزون سے بحث کرنا ہے، وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہین، ہین دوران فکر و تامل مین یہ دھوکا نہین کھا سکتا، کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لون، میرے لیے یہ ممکن نہین کہ خود اپنے تصورات مین بعض کو یکسان اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھون، جو فی نفسہ ایسے نہین ہین، میرے تصورات مین باہم جو یکسانیت یا اختلاف ہی، اُس کے امتیاز کے لیے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے، کہ کون تصورات کسی مرکب تصور مین شامل ہین، اور کون سے نہین، سب سے ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن مین جو کچھ گذرتا ہی، اُس پر کامل توجہ رہے۔

۲۳۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لیے، مقدم شئے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی مین خود بمشکل جرأت کر سکتا ہون، ایسے قدیم، دراز، اور مضبوط رشتۂ اتحاد کو توڑنا، جیساکہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہے، نہایت دشوار ہی یہ دشواری عقیدۂ تجرید نے اور بھی بڑھا دی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے، کہ تصورات الفاظ سے منفک نہین اسوقت تک کچھ عجب نہین، کہ لوگ تصورات کی جگہ الفاظ سے کام لین، کیونکہ تصور مجرد، جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابل تخیل تھا، اس کو لفظ سے جدا کر کے ذہن مین رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے۔

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگون نے دوسرون کو نہایت زور سے تاکید کی، کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظون سے بالکل الگ رکھین، وہ خود اس مین ناکام رہے ہین، اس آخر زمانہ مین بہتون کو، ان بے سر و پا خیالات اور بے معنی منازعات کا احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض بیجا استعمال سے پیدا ہوے ہین۔ اور ان خرابیون کے علاج کے لیے، اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہمکو اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہیئے

اوران پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہیے، اوروں کے لیے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیون نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا واجبی لحاظ نہ رکھ سکے، جبتک وہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہی، اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متعین تصور مجرد ہے۔

۲۴۔ لیکن اِنکو غلط سمجھکر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کرسکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا، کسی اور قسم کے تصورات ذہن مین موجود ہی نہین وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرد کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نکریگا، اور جو شخص واقف ہے کہ اسمار کے لیے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہین، وہ جہان کوئی تصور نہین ہے وہان اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھے گا، انھین وجوہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ مین انتہائی کوشش کرے کہ زیر بحث تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہون، اور اُن کو لفظون کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کردیتے ہین۔ آسمانو نکو آنکھین پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبث ہے، احشاء ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفون کی کتابون کا مطالعہ اور عہد قدیم کے تاریک نقوشِ پاکی تفتیش بکیسر زیان کاری ہے، ہمکو صرف اِسکی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو اُلٹ کر حقیقی علم کے شجرۂ طیبّہ کے جمال سے آنکھین روشن کرین جسکے پھل شیرین اور ہمارے دست رس کے اندر ہین۔

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک نہ کرین اُس وقت تک ان پر استدلالات کی جتنی بے شمار عمارتین اُٹھائی جائین گی، وہ سب بے مصرف ہون گی، ہم نتائج پر نتائج کار دہ رکھتے جائین گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند

نہ ہوگی، جسقدر آگے بڑھتے جائین گے، اُسی قدر ہماری گمراہی ناقابل علاج ہوتی جاے گی اور دشواریون اور خطاؤن مین زیادہ پھنستے جائین گے، لہٰذا جو شخص بھی اگلے اوراق کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اُس سے التجا ہے کہ میرے لفظون کو خود اپنی فکر کا صرف ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے مین وہی سلسلۂ خیالات اپنے ذہن مین قائم کرنے کی سعی کرے گا، جو مین لکھتے وقت رکھتا ہون، اِس طریقہ سے، جو کچھ مین کہتا ہون، اُس کے صواب و خطا کا انکشاف آسان ہوگا۔ وہ فریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور رہے گا، اور مین نہین سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ مین غور و فکر کرے گا، تو کیونکر ضلالت مین مبتلا ہو سکے گا۔

مبادی
علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اُس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہین، جو فی الواقع آلات حس پر مرتسم اور منتقش ہوتے ہین، یا تو خود اپنے نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے انکا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور تخیل کی مدد سے، انہی دو صنفون کی باہمی ترکیب و تحلیل یا بعینہٖ اعادہ سے بنتے ہین۔ آنکھ سے ہمکو روشنی، رنگ اور اِنکے مختلف انواع و مدارج کے تصورات حاصل ہوتے ہین۔ چھونے سے سختی، نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کمیت و کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ سونگھنے سے بو کا اور چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے۔ سننے سے، لہجون اور ترکیبون کے اختلافات سمیت ہمارے ذہن تک آوازین پہنچتی ہین۔ اور چونکہ ان تصورات مین سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لیے ان کا ایک ہی نام پڑجاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہین۔ مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہین، جس کا نام سیب رکھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح تصورات کے اور مجموعون مین سے کسی کا نام پتھر ہوجاتا ہے، کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ۔ پھر یہ چیزین خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے رغبت، نفرت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہین۔

۲- لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف سے علاوہ ایک اور شئی ہے، جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ یہی مدرک و متصرف ہستی ہے، جس کو ہم **ذہن، نفس، روح** یا **انا** کہتے ہین۔ ان لفظون سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہے، جس مین یہ موجود ہین، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی ہی یہ ہین کہ اس کا ادراک ہو۔

۳- اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہین ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے، کہ مختلف قسم کے **احساسات** یعنی وہ تصورات، جو حواس پر مرتسم ہوتے ہین، خواہ وہ کتنے ہی خلط ملط اور باہم گتھے ہوئے کیون نہون (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہون) وہ بھی اس ذہن سے الگ نہین موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ میرے خیال مین اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب محسوس چیزون پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہین، تو اس کو حقیقت بالا کا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً جس میز پر مین لکھ رہا ہون، اسکی نسبت کہتا ہون کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہون اور محسوس کر رہا ہون، اور اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا، جب بھی یہ کہتا، کہ وہ موجود ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہین، کہ اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ مین ہون، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقعاً محسوس کر رہا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہین، کہ فلان جگہ بو تھی، تو کیا معنی ہوتے ہین، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہین، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی۔ مین اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہون، وہ بس اسی قدر ہے۔ باقی احساس و

ادراک سے ماوراے ذہن چیزون کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لیے قطعاً ناقابل فہم ہے۔ چیزون کا ادراک ہی اُنکا وجود ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہین، کہ ان کا وجود ان ذہنون سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہین۔

۴۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے، جو لوگون مین پھیل گیا ہے، کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ مین یون کہو، کہ تمام محسوسات، نفس ادراک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہین۔ خواہ کیسے ہی زبردست اذعان ویقین کے ساتھ یہ خیال دنیا مین مسلم ہو، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو جو شخص بھی اس کو کسوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہوجایگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اوپر جن چیزون کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے، کہ حواس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہین؟ اور جن چیزون کا ہم حواس سے ادراک کرتے ہین، وہ خود ہمارے ہی تصورات واحساسات کے سوا اور کیا ہین؟ اور کیا یہ صراحتہً بعید از فہم نہین ہے، کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیے ہوئے موجود ہو؟

۵۔ اِس اعتقاد کی اگر ہم پوری پوری چھان بین کرین، تو معلوم ہو گا، کہ اسکی تہ مین وہی تصورات مجردہ کا نظریہ پنہا ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجرید کی اور کیا صورت ہوسکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کرکے یہ تصور کیا جائے، کہ وہ بلامحسوس ہوئے موجود ہین؟ روشنی اور رنگ، امتداد، اور شکل، سردی اور گرمی، غرض تمام وہ چیزین، جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہین، وہ بجز مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا ارتسامات ذہنی کے اور کیا ہین؟ کیا عالم تخیل مین بھی اِنکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لیے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کسی شی کو خود اسکی ذات سے

الگ کرنا۔ بے شک ایسی چیزون کا اپنے ذہن مین ایک دوسرے سے جداگانہ یا منفصل تصور کرسکتا ہون، جنکا حواس سے کبھی الگ الگ علم نہین ہوا ہے۔ مثلاً، مین ایک آدمی کے دھڑ کا بغیر اعضا کے تصور کرسکتا ہون، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے۔ اور اس قسم کی تجرید کا مین منکر نہین، بشرطیکہ اس کو صحیح معنی مین تجرید کہا جاسکے جس کی وسعت صرف اتنی ہے، کہ جن چیزون کا واقعتاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہین ہے، اُن کا انفراداً تصور بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزون سے آگے نہین جاسکتی، جنکا فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے۔ لہذا جس طرح میرے لیے کسی شی کا دیکھنا، یا محسوس کرنا، بغیر اسکے واقعی احساس کے ناممکن ہے اسی طرح ذہن مین کسی محسوس چیز کا نفس ادراک و احساس سے علیحدہ کرکے تصور کرنا بھی ناممکن ہی (حقیقت یہ ہی، کہ کسی شی کا وجود اور اس کا احساس دونون ایک ہی ہین، اسلیے ایک دوسرے سے مجرد نہین کئے جاسکتے[1])

۶۔ بعض حقایق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہین، کہ ان کے انکشاف کے لیے آدمی کو بس ذرا آنکھین کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صنف مین یہ اہم حقیقت بھی داخل ہی، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات مین کسی چیز کا ذہن سے باہر کوئی وجود نہین یعنی یہ کہ اُنکی ہستی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہی، کہ جب تک مجکو اُنکا ادراک نہو، یا یہ میرے، یا کسی اور مخلوق روح کے ذہن مین موجود نہون، اُسوقت تک یا تو اُن کا سرے سے کوئی وجود نہین ہوتا، یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن مین موجود ہوتی ہین۔ کیونکہ ذہن سے جدا کرکے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب، یکسر ناقابل فہم اور تجرید کی حماقتون سے لبریز ہے۔ اس بارہ مین پورا اذعان و اطمینان حاصل

[1] یہ جملہ برکلے نے دوسرے ایڈیشن مین حذف کردیا ہی۔

کرنے کے لیے، اس کتاب کے پڑھنے والے کو صرف اسکی ضرورت ہی کہ ذرا سوچے اور خود اپنے ذہن مین کسی شی کی ہستی کو نفس اسکی محسوسیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے (جس مین یقیناً اس کو ناکامی ہو گی۔ مترجم)

۷۔ مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہی کہ روح یا ادراک کرنیوالی ہستی کے سوا کوئی اور شی قائم بالذات نہین ہی لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لیے، اس کو ملحوظ رکھو، کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ یعنی وہ تصورات، جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب یہ ماننا کہ کسی تصور کا کسی ایسی چیز مین وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہین رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہٖ ادراک ہی، لہذا جس چیز مین رنگ شکل وغیرہ کا وجود ہے، اس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہیے۔ بس یہ بالکل صاف ہی، کہ ان تصورات کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جوہر نہین ہو سکتا۔

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہین پائے جاتے تاہم ایسی چیزون کے ماننے مین کیا قباحت ہے، جو ان تصورات کے مثل ہون، اور یہ تصورات انکی نقل اور شبیہ ہون، اور یہ چیزین نفس سے باہر بے ذہن مادہ مین موجود ہون؛ میرا جواب یہ ہے، کہ ایک تصور، تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے۔ کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہین ہو سکتا۔ اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن کا مطالعہ کرین تو معلوم ہو گا، کہ سوا اپنے تصورات کے مابین کسی اور شی مین مشابہت کا تصور ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ایک دوسرا سوال یہ ہے، کہ جن چیزون کو حقیقی اور خارجی خیال کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات انکی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہین آیا ان کا خود علم

وادراک ہوسکتا ہی یا نہین؟ اگر ہوسکتا ہے، تو وہ بھی ادراک ہین، اور ہمارا مدعا حاصل ہے۔ لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہین اُن کا خود کا ادراک نہین ہوسکتا، تو مین بہ التجا پوچھتا ہون، کہ کیا اسکے کچھ بھی معنی ہین، کہ رنگ ایک ایسی شی سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہین جاسکتی، یا سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھوئی نہین جاسکتی، وعلی ہذا دوسرے محسوسات۔

۹۔ بعض لوگ[1] ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قائم کرتے ہین۔ اوّل الذکر سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد مراد لیتے ہین ثانی الذکر مین باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہین، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ ان موخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہین، کہ یہ کسی ایسی چیز کی شبیہ نہین ہین، جو ذہن سے باہر موجود، یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصورات کے متعلق ان کا دعوے ہے، کہ وہ اُن چیزون کا نمونہ یا تمثال ہین جو ذہن سے باہر ایک بے ذہن چیز مین جس کو مادہ کہتے ہین، موجود ہین۔ لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہی، کہ وہ ایک بے حرکت، بے حس، جوہر ہے، جس مین، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزین ہین۔ لیکن ابھی جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے یہ بالکل عیان ہی کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض ذہنی تصورات ہین، اور یہ کہ، ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہوسکتا ہے، اور اس لیے لازماً وہ خود کسی غیر مدرک جوہر مین پائے جاسکتے ہین، نہ اُنکی اصل۔ لہذا یہ صاف ہے، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے مفہوم ہی مین تناقض شامل ہی۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہین کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات ذہن سے باہر بے ذہن اشیا مین موجود ہین، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہین، کہ رنگ، آواز،

---

[1] خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہی۔

سردی اگرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہین، جنکا وجود صرف ذہن مین ہے،
اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے
ہین۔ اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہین، جو بلا استثنا ثابت کیجا سکتی ہو۔
اب اگر یہ قطعی ہو، کہ صفات اصلیہ، صفات حسیہ مین اس طرح ضم ہین، کہ ان کا انفصال ناممکن
ہے اور ذہن تک مین اُن سے الگ نہین کئے جا سکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اُنکا
وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے۔ لیکن مین چاہتا ہون، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کرکے
بتلائے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا
تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کرکے تصور کر سکتا ہے۔ اپنے بارے مین تو مجکو علانیہ
نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے ممتد اور متحرک جسم کا تصور قائم
کر سکون، کہ جس مین ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جسکے متعلق اعتراف
کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو۔ مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرد
کرکے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہین ہو سکتا۔ لہذا جہان دوسرے حسی صفات کا
وجود ہے، وہین انکو بھی ہونا چاہیے، یعنی صرف ذہن مین۔

۱۱- پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ صغر و کبر، سرعت و بطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کہین نہین،
کیونکہ یہ چیزین محض اضافی ہین، اور آلات حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے
بدلتی رہتی ہین۔ لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح
حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظون مین یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت سرے
سے کوئی چیز ہی نہین۔ مگر تم یہ کہوگے، کہ نہین وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ
مین موجود ہین۔ بس اسی جواب سے ہمکو یہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر

ممتد اور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد، کس درجہ تصورات مجردہ کے عجیب وغریب نظریہ پر مبنی ہے۔ اس موقع پر میں اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ مادہ کی یہ مبہم اور غیر متشخص تعبیر جس میں فلاسفۂ حال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے ہیں، وہ پرانے زمانہ کے عقیدۂ ہیولی سے کسقدر مشابہ ہے، جو ارسطو اور اس کے متبعین کے ہاں ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی ہنسی اڑاتے ہیں۔ صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر میں نہیں پایا جا سکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہیے۔

۱۲- باقی رہا عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی، سراپا ذہن ہی کی پیداوار ہے، جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شی ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے، مختلف اعداد کا مصداق بنجاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد گز، فٹ اور انچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر بہ وقت واحد ایک بھی ہے، تین بھی، اور چھتیس بھی۔ عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اُس کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہے۔ ہم ایک کتاب ایک صفحہ، ایک سطر، وغیرہ، بولتے ہیں، جن میں گو بعض اکائیاں، دوسری متعدد اکائیوں کو شامل[1] ہیں، لیکن بہ حیثیت اکائی کے سب برابر ہیں۔ اور ہر مثال میں یہ بالکل ظاہر ہے کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے، جس کو ذہن نے کیف ما[2] اتفق یکجا کر دیا ہے۔

---

[1] مثلاً ایک کتاب میں صفحات کی بہت سی اکائیاں شامل ہیں اسی طرح ایک صفحہ میں سطروں کی بہت سی اکائیاں داخل ہیں [2] یعنی بلا کسی لزومی علاقہ کے۔

۱۳- مین جانتا ہون، کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہین، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اپنے ذہن مین تو مین اس قسم کا کوئی تصور نہین پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اُس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ بہ خلاف اِس کے وہ میرے ذہن کے لیے سب سے زیادہ مانوس ہوتا- کیونکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس وفکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے۔ بس ماحصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرد ہے۔

۱۴- اتنا اور اضافہ کرون گا، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفۂ حال یہ ثابت کرتے ہین، کہ مادہ مین یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہین، بعینہٖ اُسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حسیہ کے لیے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہین، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جواہر جسمیہ مین موجود اور ان کیفیات کا موجب ہین، کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے، دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، لہذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیون نہ استدلال کرین، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہین ہین، جو کسی خارجی مادہ مین پائے جاتے ہین، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھون کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہین، اور اسی لیے وہ ذہن سے باہر کی، کسی متعین اور قائم بالذات شئی کی تمثال نہین ہوسکتے اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوچکا ہے، کہ مٹھائی در اصل کسی میٹھی چیز مین نہین ہوتی ہے، کیونکہ وہی چیز بلا کسی تغیر کے بخار یا کسی اور نقص ذائقہ کی حالت مین کڑوی ہوجاتی ہے

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہین ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے باہر نہین، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ جس نسبت سے تصورات کا توارد و تعاقب ذہن مین تیز ہوگا اسی نسبت سے حرکت ویسی معلوم ہوگی، بے اِس کے، کہ خارجی محل حرکت مین ذرا بھی تبدیلی واقع ہو۔

۱۵- خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ اِس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہین، کہ رنگ اور مزہ کا وجود محض ذہنی ہے، تو اُس پر منکشف ہوجائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مساوی قوت کے ساتھ اسی دعوی کو امتداد، شکل، اور حرکت کے لیے ثابت کرنے مین بھی استعمال ہوسکتے ہین۔ گو یہان اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اِس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے ذریعہ سے یہ نہین پتہ لگا سکتے، کہ کسی شی کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہین ثابت کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شی مین نہین ہے۔ مگر سابق الذکر دلائل اسکو بیّن طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہین، کہ رنگ، امتداد، یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے باہر کسی بے ذہن محل مین موجود ہو، یا صاف صاف یون کہنا چاہیے، کہ سرے سے کوئی ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جاسکے۔

۱۶- لیکن با این ہمہ ہم کو مسلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہیے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ امتداد، مادہ کا ایک عرض ہے، اور مادہ وہ محل ہے، جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہے۔ اب مین چاہتا ہون، کہ تم تشریح کر کے بتلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالمادہ ہونے کے معنی کیا ہین۔ تم کہوگے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہین رکھتے، اس لیے اس تشریح سے عاجز ہین۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہین رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمھارے ذہن مین اس کا ایک اضافی تصور ضرور ہونا چاہیے۔ اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو، کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑے گا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہیے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور اُنکے قیام بالمادہ کے کیا معنی ہین؟ یہ ظاہر ہے، کہ یہان 'قیام' کا معمولی یا لفظی مفہوم نہین لیا جا سکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ کہتے ہین، کہ عمارت ستون پر قائم ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہئیے؟

۱۷۔ بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جوہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کیے ہین، اگر ہم اُنکی تحقیق کرین تو سب کے سب اِس امر کے معترف نکلین گے کہ وہ اِن اصوات سے، بجز ایک وجود کلی کے جس مین محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہین سمجھتے وجود کا تصور کلی مجکو تمام تصورات مجردہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ اور اس کے محل اعراض ہونے کے، جیساکہ مین ابھی کہہ آیا ہون، معمولی لفظی معنی تو لیے نہین جا سکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہیے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہین کرتے، اسی لیے جب مین اُن دو اجزا پر غور کرتا ہون، جن سے الفاظ، جوہر مادی کا مفہوم بنتا ہے، تو مجکو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان لفظون کے کوئی واضح معنی نہین ہین، لہذا اس جوہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیون برداشت کرین؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہین ہے، کہ اِن صفات کا وجود ذہن سے باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح تناقض اور سرتاپا ناقابل تصور نہین ہے؟

۱۸۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل مین واقعتاً ٹھوس، قابل شکل، اور متحرک جواہر جسمی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لیے اِس حقیقت کا علم کیونکر ممکن تھا؟ کیونکہ یا تو ہم اس کو حواس سے جانتے یا قیاس سے۔ حواس کا یہ حال ہے،

کہ اُن کے ذریعہ سے ہمکو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزون کا علم ہوتا ہے جنکا براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین چیزون کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو۔ مگر حواس سے اس بات کا ہرگز سراغ نہین چلتا، کہ جن چیزون کا ہمکو ادراک یا احساس ہوتا ہے، اُنکے مانند غیر محسوس چیزین ذہن سے باہر بھی موجود ہین۔ یہ وہ حقیقت ہے، جس کا خود مادیین کو اعتراف ہے۔ لہذا اگر خارجی اشیا کا ہمکو سرے سے کچھ علم ہوسکتا ہے، تو اُسکی صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انھین براہ راست ادراکات ذہنی سے اُن تک پہنچین۔

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کونسی دلیل ہمکو اس پر آمادہ کرسکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کرلین، جبکہ خود حامیان مادہ اس کے مدعی نہین، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی لزومی رابطہ ہے؟ اب مین یہ کہتا ہون، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی بے اس کے کہ اُن کے مشابہ خارج مین چیزین موجود ہون، پیدا ہوسکتے ہین، اور خواب جنون، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لیے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہین ہے۔ کیونکہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی معیت کے (خواب وغیرہ کی صورت مین) پیدا ہوتے ہی ہین اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہونا ممکن ہے۔

۱۹- گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہین، تاہم شاید یہ خیال کیا جائے گا، کہ انھین کے مانند اجسام خارجی کا فرض کرلینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے، اور اس لیے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج مین اجسام جیسی کسی شی کا وجود ہے، جو

ہمارے ذہن مین تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہین کیونکہ اگر ہم مادیین کے ہاتھ مین اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دین تو وہ بھی یہ نہین تبلا سکتے، کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہین، جسکا ان کو خود اعتراف ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہین، کہ جسم، نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے، کہ نفس مین کسی تصور کو ثبت یا مرتسم کر سکے۔ لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس مین تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہین، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے وجود کو فرض کیا جائے، کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونون صورتون مین آفرینش تصورات کا عقدہ یکسان طور پر لاینحل رہتا ہے۔ اس لیے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا، جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج مین موجود ہین قطعاً ایک بے دلیل بات ہوتی۔ کیونکہ اس صورت مین بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا، کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزین پیدا کر دی ہین، جو سراسر غیر ضروری ہین اور جن سے کوئی کام نہین نکلتا۔

۲۰۔ حاصل یہ ہی، کہ اگر خارج مین اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے، کہ ہم اُن کو کبھی جان سکین۔ اور اگر فی نفسہ نہون، تو بھی ہم اُنھین دلائل کی بنا پر ہونے کا دعوے کر سکتے ہین، جنکی بنا پر اسوقت کر رہے ہین۔ تھوڑی دیر کے لیے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے، جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلۂ احساسات، یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم۔ اور یہ تصورات اُسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن مین مرتسم ہوتے ہین، جس طرح تمھارے ذہن مین۔ نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہین کر سکتا، اب مین پوچھتا ہون، کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جواہر جسمی کے وجود کے یقین کیلیے تمام وہ دلائل نہین رکھتا ہی جو تم اسی امر کے یقین کے لیے امکاناً رکھ سکتے ہو، کیونکہ وہ بھی کہہ سکتا ہے

کہ اس کے تصورات. بیرونی اجسام کا عکس ہین اور انھین کے عمل و تاثیر سے پیدا ہوتے ہین؟ اس مین مطلق بحث و کلام کی گنجایش نہین، کہ معقول پسند آدمی کے لیے تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لیے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظر مین مشتبہ اور متزلزل کردے۔

۲۱- یہان تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو مین مثلاً، ایسی بہت سی غلطیان، اور دشواریان (کفر و زندقہ کے ذکر سے قطع نظر کرکے) بیان کرسکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہین۔ یہ فلسفہ مین بے شمار منازعات اور جھگڑون کا منشا رہا ہے، اور مذہب مین بھی کچھ کم اہم رخنہ اندازیان نہین کی ہین۔ لیکن یہ موقع اُنکی تفصیلات کا نہین ہے، اولاً تو اس لیے کہ جو چیز خود شہادت ذہنی یا بداہت سے ثابت ہوچکی ہو، اُسکی توثیق کے لیے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیرضروری ہے، دوسرے اس لیے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا۔

۲۲- مجکو ڈر ہے، کہ لوگ خیال کرین گے، کہ مین نے اس موضوع کی توضیح و بیان مین غیرضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جو شے ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن مین پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر مین آسکتی ہے، اُسکی اسقدر شرح و بسط کی کیا ضرورت؟ لیکن اس درد سری کی غرض محض تمھارے خیالات کی پڑتال تھی، کہ آیا تم آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کرسکتے ہو؟ اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آگیا ہوگا، کہ جس چیز کے لیے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ اس ساری بحث کے بعد بس مین اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہون، کہ اگر تم کسی ممتد متحرک جسم، یا کسی تصوّر، یا مماثل تصوّر شی کے

وجود کا، اِس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر، صرف تخیل بھی کر سکتے ہو، تو مین فوراً
بازدعوی داخل کردون گا۔ اور اجازت دیدون گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو،
جس کے لیے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ انکے وجود کو
کیون باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اُس کا کوئی استعمال بتا سکو یعنی اگر
تمھارے خیال ورائے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو بس وہی واقعیت کی بھی دلیل ہو۔

۲۳- تم کہو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لیے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور
کرون، کہ باغ مین درخت اور کمرہ مین کتابین موجود ہین، گو ان کے احساس و ادراک
کے لیے وہان قریب کوئی آدمی نہو۔ میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے
ہو، اس مین کوئی دشواری نہین۔ لیکن مین یہ التجا دریافت کرتا ہون، کہ اسکی حقیقت اس
سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن مین بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابین اور
درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہین قائم کرتے، کہ کوئی
شخص انکا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا مین ان کا ادراک او خیال نہین
کرتے رہے ہو؟ لہذا یہ کوئی مفید مطلب اعتراض نہین، اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے،
کہ تم اپنے ذہن مین تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہین
نکلتا، کہ تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود
ہو سکتا ہے۔ اس مطلوب کے حصول کے لیے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور
یا خیال کیے موجود ہین، جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے
تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہین، تو اس تمام وقت مین ہم صرف اپنے
ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہین۔ لیکن چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہین رہتی،۔

اس لیے وہ اس دھوکہ مین پڑجاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزون کا تصور ہو رہا ہے، گو دراصل اس تمام وقت مین وہ تصورات خود اسی کے ذہن مین موجود ہوتے ہین۔ اس دعوی کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر آئینہ ہوسکتی ہے، اور معلوم ہوسکتا ہے کہ جوہر جسمی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے۔

۲۴- اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کرین، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہوسکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا ہمارے لیے ممکن ہے یا نہین۔ مجکو تو صاف یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظون کا مفہوم یا تو ایک صریحی تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہین۔ باقی دوسرون کو اس کا یقین دلانے کے لیے میرے نزدیک اس سے زیادہ یسیر الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہین ہے، کہ اُنسے التجا کیجاے کہ خود اپنے خیالات و افکار پر سکون سے توجہ کرین۔ اور اگر اس توجہ سے اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہوجاتا ہے، تو پھر اُنکی تسکین کے لیے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہین۔ اسی بنا پر مین اسپر مُصر ہون کہ بے ذہن اشیا کا مستقل یا قائم بالذات وجود، یا تو ایسے الفاظ ہین جن کے کوئی معنی نہین، یا پھر تناقض پر مبنی ہین۔ بس یہی وہ نکتہ ہے جسکو مین باربار دُھراتا ہون اور جس پر اتنا زور دیتا ہون، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہون۔

۲۵- ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزین جنکا ہم ادراک کرتے ہین، خواہ باہمی فرق و امتیاز کے لیے اُن کے نام کچھ بھی ہون، لیکن ہین وہ سب کے سب بداہتہً غیر فاعل، یعنی اُنکے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہین ہے۔

لہذا ایک تصور یا خیال کسی دوسرے مین کوئی تبدیلی نہین پیدا کرسکتا۔ اس حقیقت کے باور آنے کے لیے اس سے زیادہ کسی اور شئی کی ضرورت نہین ہے، کہ خود اپنے تصورات کا بے پردہ ملاحظہ کیا جائے۔ کیونکہ جب یہ اور ان کا ہر جز صرف ذہن ہی مین موجود ہے، تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہی کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے، لیکن جو شخص اپنے تصورات پر، خواہ وہ حسی ہون یا فکری، توجہ کرے گا، اُس کو معلوم ہو جائے گا، کہ اُنکے اندر کوئی قوت یا فاعلیت نہین ہے۔ معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہوسکتا ہے کہ تصور کی ذات ہی مین اسقدر انفعالیت اور بے حرکتی داخل ہی، کہ اس سے کسی فعل کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یون کہو، کہ اس کے لیے کسی شئی کی علت بننا ناممکن ہے۔ علیٰ ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا مماثل بھی نہین ہوسکتا ہے، جیسا کہ آٹھوین بند مین واضح ہوچکا ہے۔ جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے احساسات کی علت نہین ہوسکتے۔ لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزین اُن قوتون کے آفریدہ نتائج ہین، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہین قطعاً غلط ہی۔

۲۶- ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض از سر نو پیدا ہوتے ہین، بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہین، یا سرے سے معدوم ہوجاتے ہین، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے، جس پر یہ موقوف ہون اور جو انکی تخلیق و تغییر کا باعث ہو۔ اوپر کے بند سے یہ واضح ہوچکا ہی، کہ کسی صفت، تصور یا مجموعۂ تصورات مین تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہین، لہذا اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جاچکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی جوہر کا وجود نہین ہے، اس لیے اب صرف یہی صورت رہجاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل، یا روح، اِن تصورات کی علت ہی۔

۲۷- روح ایک بسیط، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے۔ جب یہ تصورات کا احساس اوراک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا خود روح کا کوئی تصور نہین قائم کیا جا سکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیون نہون، سب کی سب منفعل اور عدیم الحرکت ہین (دیکھو بندہ ۲۵) اس لیے وہ کسی فعال ہستی کو تمثال یا شبیہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہین پیش کر سکتے۔ ایک ذراسی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہی، جو اُس مبدء فعال سے مشابہ ہو، جو تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے۔ روح یا اس ہستیِ فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ، کسی اور طرح سے بذات خود اِس کا ادراک نہین ہو سکتا۔ اگر کسی شخص کو اس بیان کی صداقت مین کلام ہے، تو اس کو سوچنا اور کوشش کرنا چاہیے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باندھ سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتون کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونون تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے تصور سے علیحدہ کر سکتا ہے، جس مین یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے کہ مذکورۂ بالا دونون قوتین اِسکے ساتھ قائم ہین، یا یہ ان کا محل ہے، جسکو معمولاً روح یا نفس کہا جاتا ہی۔ بیشک بعض لوگ اِس کے مدعی ہین، کہ وہ اِن تمام چیزون کے الگ الگ تصورات رکھتے ہین۔ لیکن، جہان تک مین سمجھ سکتا ہون ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متمائز تصورات کے لیے ہونا درکنار سرے سے کسی تصور ہی کے لیے نہین ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کے لیے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہی، اور جو فعّال ہونے کی بنا پر کسی تصوّر کی نمایندہ یا مماثل نہین ہو سکتی۔ (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ روح نفس اور افعال نفس، مثلاً خواہش، محبت، نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہین، کہ ان لفظون کے معنی جانتے یا سمجھتے ہین[ا])

۲۸- البتہ مین یہ پاتا ہون، کہ اپنے ذہن مین تصورات کو جب چاہون پیدا کر سکتا ہون، اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین سے جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہون، لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ مین نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن مین آموجود ہوا۔ تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزون طور پر فاعل کا لقب دیا جاتا ہے۔ یہان تک تو یقینی ہے اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہی، لیکن جب ہم بے ذہن عوامل کا نام لیتے ہین یا ارادہ سے الگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہین، تو وہ محض لفظون کا ایک دلچسپ کھیل ہوتا ہے۔

۲۹- مجھکو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا جا ہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جنکا علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہین۔ جب مین دن کی روشنی مین اپنی آنکھین کھولتا ہون، تو پھر یہ میرے اختیار مین نہین رہتا، کہ دیکھون یا نہ دیکھون یا یہ کہ صرف فلان فلان چیزین میری نظر کے سامنے آدین۔ یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان مین مرتسم ہوتے ہین، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہین ہوتے، لہذا کوئی اور ارادہ یا روح ہی، جو انکو پیدا کرتی ہی۔

۳۰- تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، راسخ، اور واضح ہوتے ہین

[ا] یہ عبارت دوسرے اڈیشن مین اضافہ کی گئی ہے۔

ساتھی ان مین ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سروپا طور پر نہین پیدا ہوتے، جیساکہ اکثر ارادۂ انسانی کے پیدا کیے ہوئے تصورات مین واقع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک منتظم سلسلہ مین گندھے ہوتے ہین۔ ان کا قابل آفرین نظم وارتباط پوری طرح ان کے صانع کی حکمت وفضل کی تصدیق کرتا ہے۔ جن بندھے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ وہ صانع روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھین کا نام نوامیس فطرت ہے۔ ان نوامیس فطرت کا علم ہمکو تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے، کہ فلان فلان قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلان فلان تصورات کے ساتھ لازم وملزوم ہین،

۳۱ - یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بخشتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہوجاتے ہین، کہ اپنے افعال کو منضبط کرکے زندگی کے لیے نفع بخش بنا لیتے ہین۔ اور جسکے بغیر ہم ایک دائمی خسران مین رہتے۔ ہم نہ جان سکتے کہ کیونکر کسی کام کو کرین، تاکہ وہ ہمارے لیے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک کو مہیا کرسکے، اور حقیر سے حقیر حسی الم کو دور کرسکے۔ غذا قوت بخشتی ہے، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کٹنی کے وقت غلّہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ، فلان فلان نتائج کے حصول کے لیے فلان فلان وسائل کارآمد ہین، یہ ساری باتین ہمکو اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہین بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین ونوامیس کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہین، جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت وتشویش کے عالم مین مبتلا رہتے، اور ایک معمر آدمی نوزائیدہ بچہ سے زیادہ نہ جانتا، کہ اپنے احوال زندگی کو کیونکر سرانجام کرے۔

۳۲ - لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کارفرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل وحکمت کی بین شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجد ہے، خود اسکی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اِس درجہ عاجز ہے، کہ وہ علل ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہی۔ کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسری فلان حسی تصورات آتے ہین، اور ہم جانتے ہین کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہین ہوتا تو ہم فوراً قوت و فعل کو خود تصورات ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہین، اور ایک کو علت دوسرے کو معلول بنا لیتے ہین، جس سے زیادہ کوئی شی مہمل اور ناقابل فہم نہین ہوسکتی۔ مثلاً یہ دیکھکر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل کی روشن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہین تو اسی وقت چھونے سے اس تصور یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جسکو گرمی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہین، کہ آفتاب گرمی کی علت ہے، اسی طرح یہ دیکھکر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہی، یہ سمجھنے لگتے ہین، کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے۔

۳۳۔ وہ تصورات جنکو صانع عالم خود حواس پر مرتسم و منتقش کرتا ہے حقیقی چیزین کہلاتی ہین، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہین، وہ چونکہ نسبتاً منضبط، واضح، اور پائیدار کم ہوتے ہین اس لیے وہ اُن حقیقی چیزون کے تصورات یا تماثیل کے نام سے موسوم ہین، جنکی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہین۔ لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی کیون نہ ہون، ہین تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن مین ہے۔ تصورات حسی بہ نسبت تخیلات ذہنی کے زیادہ قوی باترتیب اور متناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کیے جاتے ہین، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہین ہوسکتی، کہ وہ ذہن سے باہر موجود ہین۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ بہ حیثیت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قوی تر روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہین، اس لیے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہین، تاہم ہین وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندلا ہو، یا اجاگر، اپنے

ادراک کرنے والے ذہن سے الگ نہین موجود ہوسکتا،

۳۴- اب قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھین، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر اغلباً کیے جا سکتے ہین۔ اس کام مین اگر تیز فہم لوگون کو میری طوالت بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہون، کیونکہ اس قسم کی چیزون کو تمام آدمی یکسان سرعت کے ساتھ نہین سمجھ سکتے۔ اور میری خواہش یہ ہے، کہ ہر شخص سمجھے۔

سب سے اوّل تو یہ اعتراض ہوگا، کہ مذکورۂ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادّی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک وہمی اسکیم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی مین موجود ہے، اس کے یہی معنی ہین، کہ تمام چیزین صرف خیالی ہین۔ لہذا آفتاب ماہتاب اور ستارون کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت ہمکو کیا خیال کرنا چاہیے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی اوہام و التباسات ہین؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے، کہ مقدم الذکر اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک شے سے بھی نہین محروم ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہین، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے، جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق و اوہام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے۔ یہ دعوی ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہان ہم نے تبلایا ہے، کہ خودساختہ تصورات یا خیالی چیزون کے مقابل مین حقیقی چیزون سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونون کا وجود صرف ذہن ہی مین ہین، اور اس حیثیت سے دونون تصورات ہین۔

۳۵- مین اپنے استدلال سے کسی شی کے وجود کو باطل کرنا نہین چاہتا، خواہ اس شی کا

علم حواس سے ہو، یا فکر و تخیل سے، جن چیزون کو مین آنکھون سے دیکھتا، اور ہاتھون سے چھوتا ہون، وہ موجود ہین، اور حقیقتہ موجود ہین، مجھکو اس مین ذرا بھی کلام نہین۔ ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہین، وہ صرف وہ ہے، جسکو فلاسفہ مادہ یا جوہر جسمانی کہتے ہین۔ اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا ہے، اور نہ آیندہ کبھی اُسکو اس کمی کا احساس ہوگا۔ البتہ ملاحدہ کو اپنے زندقہ کی حمایت کے لیے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساتھی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا، کہ ان کے ہاتھ سے عبث کاری اور بہم آویزی ایک آلہ نکل گیا۔

۳۶۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارا دعویٰ، چیزون کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل ابتک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا، اُسکے سمجھنے سے بہت دور ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا ماحصل پھر سن لو۔ جواہر روحانیہ نفوس یا انسانی اذہان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہین پیدا کرتے ہین لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوئے دھندلے کمزور اور ناپائدار ہوتے ہین۔ البتہ حسی تصورات چونکہ بندھے ہوئے قوانین یا نوامیس فطرت کے مطابق ہوتے ہین، اس لیے پتہ چلتا ہے، کہ وہ کسی ایسے نفس کے معلولات ہین، جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے اس لیے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جسکے معنی یہ ہوتے ہین، کہ یہ زیادہ موثر، مرتب، اور واضح ہین، اور ساتھی خو اُس ذہن کی اختراع نہین ہین، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ بس اسی معنی ہین وہ آفتاب جو مجکو دن مین دکھائی دیتا ہے، واقعی آفتاب ہے۔ اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہان جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ نباتات ستارے معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزا ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی ہین، جس طرح کسی اور اصول کی روسے۔ باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے، کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہین، جو میرے معنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کرین، اور سمجھین، کہ اصلیت کیا ہے۔

۳۷۔ اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے، کہ ہمارے اِس اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہین۔ میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے، کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہین، یعنی صفات محسوسہ، مثلاً امتداد، صلابت، وزن، وغیرہ کا مجموعہ، تو اسکے انکار کا مین ہرگز مجرم نہین ہون لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہ شی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہین، تو بے شک مجکو اعتراف ہے کہ مین اسکو نابود کرنا چاہتا ہون، بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے، جس کا خارج مین تو کیا تخیل تک مین کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸۔ لیکن پھر بھی تم یہ کہوگے، کہ یہ کہنا نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم تصورات کھاتے پیتے، اور پہنتے ہین۔ بیشک یہ تسلیم ہے۔ مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ عام بول چال مین لفظ تصور صفات حسیہ کے اُن مرکبات کے لیے نہین استعمال ہوتا، جنکو چیزین کہا جاتا ہے۔ اور یہ یقینی ہے، کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہو، وہ عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعوی کی صحت پر مطلق نہین پڑسکتا، جو دوسرے لفظون مین یون بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہم ان چیزون کو کھاتے پہنتے ہین، جو براہ راست آلات حس سے محسوس ہوتی ہین۔ سختی، نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ، جنکی باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہین، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاچکا ہے کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن مین موجود ہین۔ اور اُن کو تصورات کہنے کے

بس اسی قدر معنی ہین۔ یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز نہ معلوم ہوتا۔ مجکو اس تعبیر کی لفظی موزونیت سے بحث نہین ہی، بلکہ محض معنوی صحت سے۔ اس لیے اگر تم اسپر اتفاق کرلو، کہ ہم ان چیزون کو کھاتے، پہنتے ہین، جن کا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے، ذہن سے باہر نہین موجود ہو سکتین، تو مین فوراً یہ قبول کرلون گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزین کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے۔

۳۹۔ اگر یہ پوچھا جائے، کہ مین تصور کا لفظ کیون استعمال کرتا ہون، اور عام رواج کے مطابق چیز کیون نہین کہتا۔ تو اس کے جواب مین دو وجہین پیش کیجا سکتی ہین۔ اول تو یہ، کہ تصور کے مقابل مین چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے علے العموم کوئی ایسی شی سمجھی جاتی ہی جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی بہ نسبت زیادہ وسیع مفہوم مین مستعمل ہے جس مین تصورات کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شی بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات کا وجود صرف ذہن مین ہے، اور وہ یکسر غیر مدرک اور غیر فاعل ہین، اسلیے مین نے ان کے اداکرنے کے لیے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے۔

۴۰۔ لیکن با وجود ان سب باتون کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہی، کہ کچھ بھی ہو، مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرنے کے لیے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل پیش کیے جائین، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہین ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و قطعیت کو مغلوب کرسکے۔ اچھا یہی سہی۔ حواس کے مرتبۂ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کرو ہم خود یہی چاہتے ہین اور بالکل تمہارے ساتھ ہین۔ کیونکہ اس امر مین کہ جو کچھ مین دیکھتا، سنتا، اور محسوس کرتا ہون وہ موجود ہے، یعنی مجکو اُس کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ مجکو شک نہین، جتنا خود اپنے وجود مین۔ لیکن میری یہ سمجھ مین نہین آتا، کہ حس کی شہادت یا سند کسی ایسی شی کا کیونکر

ثبوت قرار پاسکتی ہے، جس کا حواس سے ادراک ہی نہین ہوتا۔ ہم کسی آدمی کو شک اور حواس سے بے اعتبار بنانا نہین چاہتے۔ بلکہ ہمارے اصول سے تو اسلئے علم حواس کو ہر ممکن التصور قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف نہین، جیساکہ آگے چلکر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا۔

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور مین، کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل مین جل جانے مین، نہایت بڑا فرق ہے اگر تم اُس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے، تو اپنا ہاتھ ڈالو، حقیقت کھل جائے گی۔ یہ اور اسی طرح کی دوسری باتین ہمارے دعاوی کے خلاف پیش کیجاسکتی ہین۔ جنمین سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس مین صاف موجود ہے، یہان صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شی ہے، تو وہ حقیقی درد جو اُس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا کسی بے حس شی مین یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہو سکتا ہے۔

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہی کہ ہم بداہتہً چیزونکو خارج مین یا اپنے سے دور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہین اسلیے لازماً ماننا پڑتا ہی کہ وہ ذہن مین نہین ہین، کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہی کہ جو چیزین کئی میل کے فاصلہ پر نظر آرہی ہین وہ اتنی ہی قریب ہون جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اسکے جواب مین یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خواب مین بھی اکثر چیزونکو بہت دور دیکھتے ہین تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہی کہ وہ صرف ذہن ہی مین موجود ہین۔

۴۳۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہم نظر سے خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون کا کیونکر ادراک کرتے ہین۔ کیونکہ اگر خود خارجی مسافت، اور

اس کے اندر کی بعض چیزین دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہین، تو یہ ہمارے اس دعوی کے مخالف نظر آتا ہے، کہ چیزون کا ذہن سے باہر وجود ہی نہین۔ اسی دشواری کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریۂ رویت[1] لکھوایا، جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہین گذری ہے، اس مین یہ ثابت کیا گیا ہے، کہ فاصلہ یا بیرونیت کا نہ تو براہ راست نظر سے احساس ہوتا ہے، نہ خطوط وزوایا سے اس کا علم وادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے، جسکو اسکے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو۔ بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے، اسکی جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہوجاتا ہے، جو خود بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون سے نہ تو کوئی مشابہت رکھتے ہین، اور نہ کسی اور قسم کی مناسبت۔ بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیا محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے، جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساسات نظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے، جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اُن تصورات کی جانب، جنپر یہ الفاظ دال ہین۔ یہان تک کہ اگر ایک مادر زاد اندھے مین بینائی پیدا ہو جائے، تو وہ اول نظر مین جن چیزون کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا، کہ ذہن سے باہر، یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہین۔ (مقدم الذکر کتاب کا ۴۱ بند دیکھو)

۴۴- بصر، اور لمس کے تصورات، دو بالکل ممتاز اور مغائر اصناف ہین۔ اوّل الذکر موخر الذکر کے علائم اور دلالات ہین۔ یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہین، اور نہ باہری چیزون کی تمثال ہین، خود جدید نظریہ رویت مین بھی ثابت کیا جاچکا

---

[1] یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہی جو مبادی سے قریباً ایک سال پہلے ۱۷۰۹ء مین شائع ہوئی۔ اس مین حواس خمسہ خصوصاً حاسہ لمس وبصر کے محسوسات اور طریق حس سے بحث ہی، اور ثابت کیا ہی کہ چیزون کے امتداد، فاصلہ اور بیرونیت کا ادراک براہ راست بصر سے نہین ہوتا۔ بلکہ تجربہ لمسی کی وساطت سے،

ہے گو اسی کتاب مین محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہی (یعنی محسوسات لمس خارج مین موجود ہین) لیکن اسکی یہ وجہ نہین کہ اس عامیانہ غلطی کا ماننا اُس نظریہ کے ثبوت کے لیے ضروری تھا، جس پر وہ کتاب ہی، بلکہ وہان اُس کو صرف اس وجہ سے نہین چھیڑا گیا، کہ ایک ایسی بحث کے ذیل مین جو خالص حس بصر سے متعلق ہو، اسکی تحقیق وتردید موضوع سے باہر تھی۔ پس صحت بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہیے، کہ تصورات بصر سے، جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزون کو سمجھتے ہین، تو اُنکی دلالت براہ راست خود اُن چیزون پر نہین ہوتی، جو واقعاً کسی فاصلہ پر موجود ہین، بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہین کہ کتنا زمانہ گذرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن مین پیدا ہونگے، اور لازماً اُن کا فلان فلان اثر ہوگا۔ اس کتاب کے مذکورۂ بالا حصون مین اور رسالہ متعلق نظریہ جدید کے ۱۴۷ وغیرہ بندون مین جو کچھ کہا گیا ہے، اُس سے، میرے خیال مین، یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے، کہ تصورات مرئی ایک قسم کی زبان ہین، جس کے ذریعہ سے وہ فرمان روا روح جس کے ہم تابع ہین، ہمکو اطلاع بخشتی ہے کہ جب ہم اپنے اجزا جسم مین فلان قسم کی حرکت پیدا کرین گے تو فلان تصورات لمس وہ ہمارے اندر منتقش کر دے گی، لیکن اس مسئلہ سے پوری واقفیت کے لیے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے

۴۵ - چوتھا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے اصول سے یہ لازم آتا ہے، کہ ہر لمحہ چیزین از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین۔ اشیاء محسوس کا صرف اتنی دیر وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے۔ لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہین ہے، تو نہ باغ مین درخت ہین، نہ دیوان خانہ مین کرسیان، آنکھ بند کرتے ہی کمرہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے، اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آموجود ہوتا ہے۔ ان تمام باتون کے جواب مین

بند ۲۹ وغیرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہون، اور اُن سے خواہش ہے، کہ سوچ کر بتلائین، کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہین، کہ اس کا ادراک یا احساس ہو، مین تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہون، کہ ان لفظون سے کوئی اور شی مراد لی جاسکتی ہے۔ ایک بار مین اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتجی ہون، کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تھاہ لے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو ممکن خیال کر سکتا ہے، کہ تصورات یا اُن کا منشا انتزاع بے ادراک و احساس کئے موجود ہے، تو مین باز دعوی داخل کرتا ہون۔ لیکن اگر وہ ایسا نہین کر سکتا، تو اُس کو اعتراف کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حمائت مین کھڑے ہونا، جسکی نسبت خبر نہین کہ کیا ہی ایک نامعقول بات ہے، اور ایسے دعاوی کے نہ قبول کرنے پر جنکی تہ مین کوئی معنی نہین، مجھپر حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے۔

۴۶۔ اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے، کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتون کے مورد الزام ہین، جو دوسرون کے سر تھوپی جاتی ہین۔ تمکو یہ تو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گردوپیش کی تمام مرئی چیزین معدوم محض ہوجائین۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہین ہے، جس کا تمام فلسفی اعتراف کرتے ہین، اور جس پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا صحیح معنی مین اور براہ راست نظر کے محسوسات ہین، محض احساسات ہین، جن کا بس اتنی ہی دیر تک وجود ہے، جتنی دیر تک ادراک کیا جاتا ہے؟ پھر بھی بعض آدمیون کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا، کہ ہر لمحہ چیزین از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہے، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس مین تعلیم ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مدرسیین، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہین

اور اقرار کرتے ہین کہ کائنات کی ساری عمارت اِسی سے بنی ہی، بااین ہمہ ان کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے، جس کی تفسیر یون کرتے ہین، کہ یہ مادہ برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے۔

۴۷۔ علاوہ ازین، ایک ذرا سے سوچنے مین ہم پر یہ منکشف ہو جائے گا، کہ اگر ہم مادہ یا جوہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائین، تاہم خود اُن اصول سے جو علی العموم مسلم ہین ناگزیرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کئے ہوئے نہین موجود ہو سکتا۔ کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندون سے، یہ بالکل روشن ہی، کہ جس مادہ کے لیے فلاسفہ جھگڑتے ہین، وہ کوئی ایسی ناممکن الفہم شی ہے جو تمام اُن صفات جزئیہ سے معرّا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہین۔ لیکن مزید توضیح کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ مادہ کا غیر متناہی انقسام آج کل عام طور پر مسلم ہے۔ کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی ہین اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثنا کے ثابت کرتے ہین۔ لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ مادہ کے ہر ذرہ مین نامحدود اور بے شمار اجزا ہین، جنکا حس سے ادراک نہین ہوتا۔ یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزا کی صرف ایک محدود تعداد کو حس کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہین ہے، کہ اس مین اور زیادہ اجزا ہوتے نہین، بلکہ سبب یہ ہی، کہ حاسہ اتنا دقیق اور باریک نہین کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے۔ اسی لیے حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے[1] اسی قدر کسی چیز کے اجزا کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہی یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے، اسکے

---

[1] مثلاً خوردبین وغیرہ کی مدد سے۔

کنارون کے وہ اجزا، جو پہلے غیر محسوس تھے، اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویون کی صورت مین نمایان ہو جاتے ہین - جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہین - اور آخرکار حجم اور صورت کے گوناگون تغیرات کے بعد، اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود نظر آنے لگے گا - ان تمام تغیرات کے اثنا مین نفس جسم مین کوئی تبدیلی نہین واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ مین - لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً نامتناہی، اور لازماً شکل و صورت کے تمام جزئیات سے معرا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی قطعیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لیے جائز بھی رکھین تاہم مادیین خود اپنے اصول کی رو سے یہ ماننے پر مجبور ہین کہ نہ تو وہ جزئی اقسام جنکا حس سے ادراک ہوتا ہے ذہن سے باہر موجود ہین اور نہ کوئی اور شی انکے مانند کیونکہ مادہ اور اسکا ہر ذرہ انکی نزدیک نامتناہی اور غیر متشکل ہے، اور یہ صرف ذہن کا کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہے جنسے ہمارا اس عالم مرئی کی ترکیب ہے اور جنمین سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہین جتنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۴۸ - لیکن، ان سب باتون پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھین تو معلوم ہوگا کہ بند ۴۵ مین، جو اعتراض پیش کیا گیا ہے - خود وہ ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہین عائد کیا جا سکتا، یہانتک کہ اسکی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گو اس مین شک نہین کہ ہم محسوسات کو محض تصورات ہی مانتے ہین، جو بغیر ادراک کیے نہین موجود ہو سکتے، تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہین پہنچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو، خواہ ہم نہ کرین - جب یہ کہا جاتا ہے کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہین، تو یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ یا وہ کوئی خاص ذہن مراد ہے، بلکہ تمام اذہان بلا استثنا - لہذا مذکورۂ بالا اصول سے یہ نہین نکلتا، کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہین، یا جب ہم نہین ادراک کرتے ہوتے تو وہ سرے سے نہین موجود رہتے۔

۴۹ - پانچوان اعتراض شاید یہ ہو، کہ اگر امتداد اور تشکل صرف ذہن مین موجود ہین تو اسکے معنی یہ ہون گے، کہ ذہن ممتد اور متشکل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہی، جسکا حامل (مدارس[1] کے بہ قول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیے جس مین یہ موجود ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ ان صفات کے ذہن مین ہونے کے معنی صرف یہ ہین کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہی یعنی بہ حیثیت ایک حال یا صفت کے اس مین نہین پاے جاتے، بلکہ محض بہ حیثیت تصور کے اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی مین موجود ہے، ذہن کا ممتد ہونا اس سے زیادہ نہین لازم آتا، جتنا اُس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہین اور نہین موجود ہین۔ جو سب کو مسلم ہے۔ باقی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو ایک بحث نکالتے ہین یہ سرتاپا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے۔ مثلاً اس قضیہ مین کہ، پانسہ سخت، ممتد، اور مربع ہوتا ہی فلاسفہ یہ کہین گے، کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس مین موجود اور اس کو عارض ہین، بالکل ممتاز اور جداگانہ شی ہے۔ لیکن مین اسکو مطلق نہین سمجھ سکتا۔ مجھکو تو پانسہ ان چیزون سے کوئی الگ شی نہین نظر آتی، جنکو حال یا عرض کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا، کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہین ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے، جو ان سے مغائر ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہین، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی تشریح مقصود ہوتی ہی

۵۰ - چھٹا اعتراض تم یہ کروگے، کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزارون چیزون کی تشریح کی جاتی ہے، انکو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہی، اور ان[2] میکانکی اصول

---

[1] مدرسین مراد ہین

[2] میکانکی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہان غالباً وہ نظریہ ہے جسکی رو سے تمام حوادث عالم سالمات یا ذرات مادی کی مختلف تراکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہین۔

کی عمارت دھڑام سے بیٹھ جاتی ہے جنکی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تعلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعۂ فطرت مین قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترقیان حاصل کی ہین، سب کا سرچشمہ یہی فرض ہے، کہ جوہر جسمانی یا مادہ حقیقتہً موجود ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جن واقعات وحوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے۔ ان مین سے ایک واقعہ بھی ایسا نہین ہے جسکی بغیر اس فرض کے اسی خوبی سے تعلیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ جزئیات کے استقرا سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ تشریح حوادث کی صرف اتنی ہی حقیقت ہے، کہ فلان فلان حالات مین ہم فلان فلان تصورات سے کیون متاثر ہوتے ہین۔ لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس مین تصورات کیونکر پیدا کرتا ہے؟ وہ عقدہ ہے، جس کے حل وکشائش کا کوئی فلسفی دعویٰ نہ کرے گا۔ لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفۂ طبیعی مین مادہ سے کوئی کام نہین نکل سکتا۔ علاوہ برین، جو لوگ اشیا کی توجیہ کی کوشش کرتے ہین، وہ جوہر جسمانی کے ذریعے نہین کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو دراصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہین، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دیکھو نمبر ۲۵۔

۱۶۔ ساتوان سوال یہ ہوگا، کہ کیا یہ ایک مہمل بات نہین معلوم ہوتی کہ علل طبیعی کو الگ کر کے، ہر شے کو براہ راست روح کے فعل کی جانب نسبت کر دیا جائے؟ اور اب آیندہ ان اصول کی بنا پر ہمکو یہ نہ کہنا چاہیے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک، بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے وکذالک۔ کیا ایک ایسے آدمی کی بجا طور پر ہنسی نہ اڑائی جائے گی، جو اسطرح کی باتین کرے؟ میرا جواب ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا۔ لیکن ان چیزون مین ہمکو چاہیے کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی معیت مین مخصوص ہو اور عوام سے صرف باتین کرین۔ کیونکہ

وہ لوگ بھی جو عقلاً کوپرنیکس[۱] کے نظام پر اعتقاد و اذعان رکھتے ہین، عام بول چال مین یہی کہتے ہین کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے، اور اگر معمولی گفتگو مین اس کے خلاف کرین تو بے شبہہ نہایت تمسخر انگیز معلوم ہوگا جو کچھ یہان کہا گیا ہے، اگر اُسپر ذرا سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال مین کسی طرح کا تغیر یا اختلال مین واقع ہو سکتا

۵۲۔ زندگی کے معمولی کاروبار مین اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جا سکتے ہین، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لیے اُن خاص عواطف و خواہشات کو برانگیختہ کرتے رہتے ہین، جو ہماری بہبود کے لیے ضروری ہین۔ چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنے ہی غلط کیون نہ ہون، کچھ مضائقہ نہین۔ اتنا ہی نہین، بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے کیونکہ موزونیت زبان کا دار و مدار رواج اور عادت پر ہے، اِس لیے زبان لامحالہ مقبول عام خیالات کے لیے، جنکا ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہین، موزون اور مطابق بنجاتی ہے لہذا، ٹھوس فلسفیانہ استدلالات تک مین یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکین کہ مکابرہ کرنے والون کے ہاتھ مین، تناقض بیانیون، اور دشواریون کی گرفت کے لیے سرے سے کوئی آلہ نہ رہ جائے، لیکن ایک معقول اور سلیم الطبع مخاطب وسعت موضوع، انداز بیان، آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا، اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب سے چشم پوشی کریگا، جو استعمال کی بنا پر ناقابل اجتناب ہو گئے ہین

۵۳۔ باقی رہا یہ خیال کہ مادی علل کا کوئی وجود نہین ہے، جس طرح پہلے بعض مدرسین

[۱] یہ سولہوین صدی کا وہ مشہور ترین عالم ہیئت، جس نے حرکت شمس کے مسئلہ نظریہ کو مٹا کر مرکزیت شمس اور حرکت ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا۔

کے نزدیک مسلم تھا، اسی طرح دورِ جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہین - کیونکہ یہ لوگ گو نفس
وجود مادہ کے قائل ہین، لیکن تمام چیزون کی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہین
کیونکہ ان لوگون نے اتنا تو پتہ چلا لیا، کہ تمام محسوسات مین ایک شی بھی ایسی نہین، جس
مین کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر اُن اجسام کا بھی یہی حال ہے، جن کو
یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہین، اور جو اُن محسوسات کے مثل ہین، جنکا بلا واسطہ
علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی اُن کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیون کو فرض کرنا، جو کائنات
مین کسی اثر آفرینی کی صلاحیت نہین رکھتین، اور لازماً انکی تخلیق محض عبث ہو، کیونکہ انکے بغیر
خدا سب کچھ کرسکتا تھا میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے
ہین مگر ساتھ ہی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہے -

۵۴ - آٹھوان امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت مین،
نوع انسان کے عالمگیر اور اجماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہون گے - وہ
کہین گے، کہ کیا ہم یہ فرض کرسکتے ہین کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؟ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے
تو اس قدر محیط اور مسلط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہے؟ میرا جواب سب سے پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ دقیق
تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ درحقیقت مادہ یا ذہن سے باہر چیزونکے وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہین جتنے کہ خیال
کئے جاتے ہین بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شی کا اعتقاد جو تناقض کو مستلزم ہو یا جسکے اندر کوئی معنی نہ ہون
سرے سے ناممکن ہے، رہا یہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی مادہ یا موجود خارجی) یا مستلزم تناقض
ہین یا نہین، اسکو مین پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہون، ایک
معنی مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہین، یعنی انکی عملی زندگی
اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قریبہ، کسی موجود فی الخارج، بے حس،

اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہین، جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے، اور جو اُن سے بہت نزدیک ہے۔ لیکن یہ بات، کہ وہ ان لفظون سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہون۔ اور کوئی متعین سوچی سمجھی ہوئی راے رکھتے ہون، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے مین عاجز ہون۔ تنہا یہی ایک مثال نہین ہے، بلکہ سیکڑون ایسی چیزین ہین، کہ جنکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھاجاتے ہین، کہ وہ اِن چیزون کے وجود واقعی کے معتقد ہین، گو فی نفسہ انکی تہ مین سرے سے کوئی معنی نہین ہوتے۔

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر اور وثوق کے ساتھ مسلم ہونا قبول نہین کیا جاسکتا، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ اُسکی صداقت کے لیے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی، کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا، کہ عوام الناس مین (جنکی تعداد بہت زیادہ ہے) ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائین پھیلی ہوئی ہین۔ ایک زمانہ مین تحت الرِّجل[1] آبادی کا وجود اور حرکت زمین، تعلیم یافتہ لوگون تک مین شدید حماقت آمیز باتین خیال کی جاتی تھین۔ باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل مین انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہمکو معلوم ہونا چاہیے، کہ آج بھی دنیا مین ان خیالات کو (حرکت ارض وغیرہ) نہایت قابل لحاظ وسعت و قبولیت حاصل ہے۔

۵۶۔ لیکن معترض کا مطالبہ یہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلانا چاہیے، اور اسکی توجیہ کرنی چاہیے، کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا مین کیون رواج پاگیا۔ جواب یہ ہے، کہ لوگون نے

---

[1] اگر تم اپنے قدم کے نیچے سے مرکز ارض پر گذارتا ہوا ایک خط کھینچو (جسکو قطر کہا جاتا ہی) تو جس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط نکلے گا اسکا اصطلاحی نام تحت الرجل حصہ ہی۔ ایسی دو متوازی آبادیون یا زمین کے حصون کو انگریزی مین Antipodes کہتے ہین۔ ان مین سے جب ایک حصہ مین دوپہر ہوتا ہی تو دوسرے مین آدھی رات۔ لنڈن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الرجلی ہین۔ پُرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق۔م تک اس حقیقت سے جاہل تھے۔ اور بہ قول برکلے کہ آج بھی دنیا مین بہت تھوڑے آدمی ایسی باتون سے واقف ہین۔

دیکھا، کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک و احساس ہوتا ہے، جو خود اُنکے خلق کیے ہوے نہین ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہین اور نہ اُنکے ارادون کے پابند ہوتے ہین۔ اس لیے دلون مین یہ بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر اور مستقل وجود رکھتے ہین اور اسکی جانب وہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظون مین تناقض پنہان ہے۔ لیکن فلاسفہ کو یہ بیّن طور پر نظر آیا کہ جن چیزون کا براہ راست حس سے علم ہوتا ہے، وہ ذہن سے باہر موجود نہین ہین، اور انھون نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی مین مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہمل نہین، یعنی یہ کہ کچھ چیزین فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی کے ادراک کیے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہین، اور ہمارے تصورات ان چیزون کی محض تمثال اور عکس ہین، جو ذہن پر منتقش ہوتے رہتے ہین۔ فلاسفہ کے اس لغزش کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی، یعنی یہ شعور کہ اپنے احساسات کے خالق وہ خود نہین ہین، بلکہ انکو بداہتہً معلوم ہوتا تھا، کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہین، اور اس لیے اُنکی علت اُس ذہن سے ماورا جس پر اُن کا انعکاس ہوتا ہے، کوئی اور شی ہونی چاہیے۔

۵۷۔ لیکن تم کہوگے، کہ اچھا تو پھر ان فلاسفہ نے یہ کیون فرض کیا، کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مماثل موجود فی الخارج چیزون سے پیدا ہوتے ہین، اور ان کو اُس روح کی جانب کیون نہ منسوب کیا، جو کہ تنہا فاعلیت کی صالح ہے۔ اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی، کہ تصورات کے مماثل چیزون کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بےمعنی اور لغو بات ہے، جیسا کہ انکی جانب قوت و فاعلیت کا انتساب۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنون مین تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور متشخص تصورات حسی کے لباس مین ہمارے سامنے جلوہ گر نہین ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قد، رنگ، اعضا،

ہر لحاظ سے انھین کی جنس کی ایک شی معلوم ہوگی۔ اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی روسے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہین۔ نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلان فلان مخصوص حالات کے اندر ہمکو زمین متحرک نظر آسکتی ہے۔

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہمکو جو تجربہ ہے، اس سے ہم غیر یقینی تخمینات نہین، بلکہ اکثر اُن تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئیان کرسکتے ہین، جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلۂ عمل کے بعد متاثر ہونگے۔ اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کرسکتے ہین کہ اگر موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات مین ہم رکھدئیے جائین، تو اُس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے، بس اسی کا نام علم فطرت ہے، جسکا نفع اور قطعیت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ جواب نہایت آسانی کے ساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چسپان کیا جاسکتا ہے، خواہ اُن کا تعلق ستارون کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے کسی انکشاف سے بھی ہو،

۶۰۔ گیارھوان سوال یہ ہوسکتا ہے کہ درختون کی اس قدر محیر العقل اور منتظم ساخت اور حیوانات کے اجزا کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزا کے جو اس کاریگری سے باہم ترکیب دیے گیے ہین، نباتات اسیطرح نہین پھل پھول پیدا کرسکتے، اور حیوانات اپنے تمام افعال نہین پورے کرسکتے تھے، جس طرح انکی موجودگی مین کرتے ہین، دران حالیکہ تصورات ہونے کی بنا پر ان اجزاے ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے، جو انکی جانب منسوب کیے جاتے ہین؟ اگر محض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے پیدا کردیتی ہے تو تمام اُن نازک اور لطیف صناعیون کو جو انسانی یا قدرتی مصنوعات مین ہین، محض عبث اور بیہودہ

اور حرکات کے ساتھ نظر آتے ہین۔ اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُسکے افعال مین انضباط اور یک رنگی ہے۔ جب کسی معجزہ سے معمولات فطرت مین فرق واقع ہوتا ہے، تو وہان فوراً انسان کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پر آمادہ ہوجاتا ہے۔ لیکن جب تک ہم دیکھتے ہین کہ چیزین معمول کے موافق چل رہی ہین، تو ان سے ہمارے اندر کوئی تفحص نہین پیدا ہوتا۔ گو چیزون مین ترتیب و تسلسل انکے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدر مانوس اور معمولی بات ہوجاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا براہ راست معمول نہین سمجھتے۔ خصوصاً اسلیے کہ عمل مین اختلاف و تلون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہے گو دراصل یہ ایک نقص و بے کمالی ہے۔

۵۸۔ دسوان اعتراض یہ ہوگا، کہ جو خیالات ہم نے پیش کیے ہین، وہ فلسفہ اور ریاضیات کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہین۔ مثلاً حرکت ارض آج کل تمام ہیئت دانون مین ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے، جو واضح ترین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اصول بالا کی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہین۔ کیونکہ حرکت کو محض تصور ذہنی ہونے کی بنا پر یہ ماننا پڑیگا، کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہین، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حس سے علم نہین ہوتا لہذا اس کا کوئی وجود ہی نہین رہتا۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا مسئلہ ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول کے مطابق نکلے گا۔ کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہین، اس کا ماحصل اس سے زیادہ نہین ہے کہ آیا جو کچھ علماے ہیئت کے تجربہ اور مشاہدہ مین آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونون سے ایک خاص فاصلہ پر ہون تو ہمکو زمین سیارات کے جھرمٹ مین متحرک اور

خیال کرنا چاہئے۔ ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمانی اور تمام پرزے بنائے، اور انکو اس ترکیب سے جڑا، کہ اُسکے علم کے بہ موجب اُن سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہین، تاہم اس نظریہ تصوریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے، اور یقین کرنا چاہیے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیون کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن بلا پرزون کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گوارہ کیے اس نتیجہ کو کیون نہین برآمد کر دیتا، اور کیون گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہین نکلتا؟ اور ایسا کیون ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے مین کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزون مین بھی اُسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے؟ بعینہٖ یہی کارخانۂ عالم کی گھڑی کے بارے مین بھی کہا جا سکتا ہے، جس کا بڑا حصہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے، کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی بہ مشکل منکشف ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا، کہ کارگاہ کائنات کی ان لاتعداد مشینون اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تعلیل کی جا سکتی ہے، جنکے اندر آرٹ یا صناعی کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی رو سے نہایت موزون اور حکیمانہ استعمالات اور منافع کے لیے بنے ہین، اور جن سے عالم کے صدہا حوادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے؟

۹۱۔ ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے، کہ گو قدرت کے انتظامات اور کارخانۂ کائنات کے بہت سے پرزون کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح مین بعض ایسی پیچیدگیان ہین جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہین سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت اور صداقت انتہائی وضاحت اور قوت برہان کے ساتھ بالبداہتہ ثابت کی جا سکتی ہین، اسلیے یہ اعتراض

نہایت کم وزن رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ خود وہ اصول بھی جو عام طور پر مسلم ہین اس قسم کی دشواریون اور پیچیدگیون سے پاک نہین۔ کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہی کہ آخر خدا نے چیزون کی آفرینش مین آلات اور مشینون کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور چکر والا راستہ کیون اختیار کیا، اس لیے کہ اس امر سے کوئی انکار نہین کر سکتا کہ بغیر ان وسائط و اسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزون کو خلق کر سکتا تھا۔ یہی نہین بلکہ اگر ذرا دقت نظر سے ہم غور کرین تو معلوم ہوگا، کہ جو لوگ اِن مشینون کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہین، ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صلابت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہین ہے، تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکین۔ (دیکھو بندہ ۲۵) لہذا اُن کے وجود کو اس حال مین فرض کرنا (اگر یہ فرض امکاناً جائز بھی مان لیا جائے) کہ اُن کا ادراک و احساس نہ ہوتا ہو، ایک صریحی عبث اور بے غایت فعل ہے۔ کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے مین جو نفع تبلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے، کہ محسوسات انھین کے آفریدہ ہوتے ہین، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا کسی اور شی کی جانب منسوب نہین کی جا سکتی ہے۔

۶۲- لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اگرچہ اجزاے عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لیے ناگزیر نہین ہے، تاہم چیزون کو، قوانین فطرت کے مطابق، کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لیے قطعاً ضروری ہی بعض ایسے کلی قوانین ہین جو معلولات طبیعی کے تمام سلسلہ مین پھیلے ہوئے ہین ان کا علم نیچر کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ انکو جس طرح زندگی کے آرام و زیبایش کے لیے مصنوعات کے طیار کرنے مین استعمال کرتے ہین، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی ان سے کام لیتے ہین، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے جو کسی واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یون کہو، کہ اس یکسانیت کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفرینش مین پنہان ہوتی ہے، جیساکہ ہر شخص کو اُن مثالون پر غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے، جن مین فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی ہین۔ یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کارفرمائی مین جسکی خالق برتر پابندی کرتا ہے، ایک عظیم الشان اور بیّن نفع ہے۔ اکتیسوین بند مین واضح کیا جاچکا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی کچھ کم عیان نہین ہے، کہ گو کسی شی کی تخلیق کے لیے، اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت اور اجزا کی باہمی ترکیب ناگزیر نہ سہی تاہم فطرت کے میکانکی اور بندھے ہوئے قوانین کے مطابق آفرینش کے لیے قطعاً ضروری ہین۔ مثلاً اس کا انکار تو نہین کیا جاسکتا ہے، کہ خدا، جو عالم کی معمولی رفتار کا قیّم اور فرمانروا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے، کہ اندر ایک پُرزہ بھی جڑا گیا ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کرسکتا ہے، لیکن بانیہمہ اگر وہ ان میکانکی اصول کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جنکو اُسنے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفرینش کے لیے مقرر اور قائم کر رکھا ہے، تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام، یعنی پرزے بنانا، انکو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ، ختم ہولین، اسی طرح جب اِن حرکات مین کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل مین اِن پرزون مین بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہیے اور جب پرزون کا یہ نقص دور کردیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے۔

۶۳- البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صانع فطرت معمولی سلسلۂ علل و اسباب کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کرکے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے۔ کیونکہ معمولات فطرت کے خلاف اس قسم کے مستثنیات انسان مین استعجاب وہیبت پیدا کرسکے اسکو ذات الٰہی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہین۔ لیکن یہ مستثنیات نہایت نادر الوقوع ہوتے ہین، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب وحیرت آفرین اثران سے زائل ہوجائے، اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی ہستی کے منوانے کے لیے محیر العقول اور خلاف عادت واقعات کے ذریعہ سے ہمکو استعجاب و دہشت مین ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلون مین ایسے افعال وحوادث کی وساطت سے پیدا کرے جو سرتاسر سنن فطرت کے پابند ہین، اور جن کی بناوٹ مین اس درجہ نظم و ترتیب ہے، جو اپنے خالق کی حکمت و فضل کی کھلی ہوئی آیت ہے۔

۶۴- بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنے کے لیے مین یہ بتا دینا چاہتا ہون، کہ بند ۶۰ مین، جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہین ہے، کہ تصورات یون ہی الٹے سیدھے اور بے ربط نہین پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت و معلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز انکے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہین، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ید فطرت کے آلات عمل ہین، جو اسٹیج کے پیچھے سے درپردہ منصۂ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہین، اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی متجسس آنکھ لگا سکتی ہے۔ لیکن جبکہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہین ہوسکتا، تو پھر ان مین باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر، نتائج طبیعی کی پیدائش مین بالکل معین نہین ہوسکتے، تو تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیون گئے؟ یا دوسرے لفظون مین یون کہو کہ خدا ہمکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کراتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور صناعی کے ساتھ مرتب ہین، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی کہ اُسنے

اس تمام صناعی اور انضباط کی زحمت (اگر ایسا کہا جا سکتا ہے) محض بے فائدہ اُٹھائی ہو

۶۵ - ان سب باتون کا پہلا جواب تو یہ ہے، کہ تصوّرات کے اس باہمی ارتباط سے علت و معلول کا علاقہ نہین ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شی کی علامت یا نشانی کو اُسی شی کے ساتھ ہوتی ہے۔ آگ جس کو مین دیکھتا ہون یہ اُس تکلیف کی علت نہین، جو اسکے قریب جانے سے پہنچے گی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اِس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے متنبہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہین، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی حرکت یا تصادم کی معلول نہین ہے، بلکہ اسکی علامت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے، کہ تصوّرات کے مختلف مجموعون مین مشین کی ایسی صناعی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی، جو حروف سے مرکب لفظون کی ہے۔ اس غرض کے لیے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کر سکین، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتون مین باہم ترکیب دیا جاے۔ اور اس مقصد کے لیے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر اور مستقل ہو، یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جاے۔ ایسا کرنے سے ہمکو اس قسم کے ہزارون معلومات بہم پہنچتے ہین، کہ فلان فلان افعال سے کن نتائج کی توقع رکھنی چاہیے، اور فلان فلان تصورات کو ذہن مین تہیج کرنے کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہین۔ نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ کہکر ہم مراد لیتے ہین، کہ اجسام کے اندرونی اجزا کی شکل، بناوٹ اور مشین جانچ لینے کے بعد ہم اُنکے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کر سکتے ہین، خواہ یہ اجسام قدرتی ہون یا صناعی۔

۶۶ - لہذا یہ بالکل واضح ہے، کہ جو چیزین نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل

ناقابلِ تشریح ہین، اور جن سے طرح طرح کے محالات مین مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انھین کو اگر ہم اپنے علم وآگاہی کے علائم یا نشانیون کی نظر سے دیکھین، تو نہایت معقول طور سے انکی تشریح بھی ہوجاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہوجاتا ہے اور صانع فطرت کی اسی زبان[1] کے (اگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہین) سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبیعی فلاسفہ کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیے۔ نہ کہ مادی علل سے اشیار کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذہان کو اُس حقیقی مبدء فعال اور برتر وحکیم روح سے جسپر ہماری زندگی، حرکت، اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگانہ بنا رکھا ہے۔

۶۷۔ بارھوان اعتراض شاید یہ کیا جاسکتا ہے، کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہوجاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہین ہوسکتا، جو بے حرکت بے حس ممتد، ٹھوس، متشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلاسفہ مادہ کہتے ہین، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد، شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اِس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہین، بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی مین خدا اپنی مشیت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم مین وجودِ مادہ کو ممکن، ان لینے مین کیا قباحت ہے

---

[1] برکلے کے نزدیک حوادث عالم مین علت ومعلول کا کوئی لزومی علاقہ نہین ہے، بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم اسطرح استنباط کرتے ہین جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے انکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول مین کسی طرح کا لزومی علاقہ نہین ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جن چیزونکو علی العموم قوانین فطرت کہا جاتا ہے ان کو وہ رہنمائی کے محض علائم ونشانات ثابت کرتا ہے جیسے الفاظ مفاہیم کے سمجھنے کیلیے علائم ونشانات ہین اور اسیکا نام وہ لسان الٰہی رکھتا ہے،

اسکے جواب مین، مین اولاً تو یہ کہتا ہون، کہ اعراض کا بے جوہر کے فرض کرنا، جوہر کے بے اعراض فرض کرنے سے کم مہمل نہین ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ اچھا ہم قبول کئے لیتے ہین، کہ یہ نامعلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہان مانا جائے؟ کیونکہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن مین اس کا وجود نہین، ساتھ ہی یہ بھی کچھ کم قطعی نہین کہ کسی مکان مین بھی یہ موجود نہین، اسلیے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن مین موجود ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا۔ لہذا اب صرف یہ صورت رہ جاتی ہے، کہ سرے سے یہ کہین نہین موجود ہے۔

۶۸۔ مادہ کی یہان جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے آؤ ذرا اسکی جانچ اور تنقیح کرین۔ کہا جاتا ہے، کہ اس سے نہ تو کوئی فعل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو بے حرکت، بے حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے یہی معنی ہین، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس مین بجز محلیت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزا سلبی ہین۔ ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ با وصف محل ہونے کے کوئی شی اسکے ساتھ قائم نہین، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف عدمیت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے۔ مگر تم کہو گے، کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہین کہ یہ ایک نامعلوم سبب[1] کی حیثیت رکھتا ہے، جسکی موجودگی مین خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے۔ اب اگر یہ معلوم ہو جاتا، تو مجکو بڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لیے کسی ایسی شی کی موجودگی کے کیا معنی ہین، جو نہ حس سے قابل ادراک ہے، نہ عقل سے، نہ ہمارے ذہن مین کوئی تصور پیدا کرنے

---

[1] علت مین اور اس مین فرق یہ ہے کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہے، مثلاً سانپ کا پاؤن کے نیچے پڑنا اور نہ کاٹنا، انگریزی مین OCCUSION استعمال کیا گیا ہے، اردو مین سبب سے بہتر کوئی لفظ نہین ملتا۔ غیر لازم کی قید چاہیے اور بڑھا لو۔

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی استداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے، اور نہ کسی مکان مین پائی جاتی ہے، یہ الفاظ یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائین، جسطرح تمنے یہان استعمال کیا تو یہ تمًا انکے کوئی ایسے مجرد اور بہت عجیب وغریب معنی ہین، جن کے سمجھنے سے مین قاصر ہون۔

۶۹۔ نیز ذرا اسکی بھی جانچ کرنی چاہیے، کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ روزمرہ کے استعمال زبان سے جہان تک مین اخذ کرسکتا ہون، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولًا اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ لفظ مذکورۂ بالا تعریف والے مادہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونون معنون مین سے کوئی بھی نہین لیے جاسکتے۔ کیونکہ مادہ کو تو منفعل اور عدیم الحرکت کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہین ہوسکتا۔ نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابل حس بھی ہے، اس لیے دوسرے معنی مین بھی، مثلاً جیسے انگلی کا جلنا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب کہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہین قرار پاسکتا۔ لہذا اب مادہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہوسکتے ہین؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی مین مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہین۔

۷۰۔ تم شاید یہ کہوگے، کہ گو ہمکو مادہ کا احساس نہین ہوتا، تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے جسکے لیے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے۔ کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ چونکہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہین، کہ ہمارے احساسات ایک مرتب و مرتبط اسلوب سے ذہن مین منقش ہوتے ہین، اس لیے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی

آفرینش کے لیے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہین - یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل مین مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز جزو موجود ہوتا ہے - مادہ کے یہ اجزا اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن مین تصورات کی تخلیق نہین کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہمارے لیے قطعاً ناقابل ادراک ہین، تاہم خدا کے لیے، جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہین، جو اُسکے پیش نظر رہتے ہین، کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن مین منتقش کرے، تاکہ چیزون مین ہمیشہ انضباط اور یکرنگی قائم رہے -

۱۷- میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اوپر بیان کیے گئے ہین اس کے بعد اب کسی ایسی شئی کے وجود کا سوال نہین باقی رہتا، جو روح اور تصور یعنی مدرک اور ادراک سے منفصل اور باہر ہو، بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن مین ایسے تصورات نہین ہین (جنکے متعلق مین نہین جانتا، کہ کس قسم کے ہین) جو ایسے علائم ونشانات کی حیثیت رکھتے ہون، جنسے اُسکو معلوم ہو، کہ کیونکر ہمارے ذہنون مین احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت مین پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جسطرح ایک گویے کو موسیقی کے علائم واشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا لحن پیدا کرنے کی ہدایت ملجاتی ہے جسکو سُر یا نغمہ کہتے ہین، گو جو لوگ سنتے ہین انکو ان علائم واشارات کا احساس نہو، اور ان سے بالکل نابلد ہون لیکن مادہ کا یہ مفہوم (جسکے سوا کوئی اور سمجھ مین آنے والا مفہوم نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے مین نہین اخذ کرسکتا، جو اوپر مذکور ہوئی) اس درجہ واہی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہین - علاوہ برین بہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعتراض ہمارے اُس پیش کردہ نظریہ کے، کہ کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود نہین، خلاف نہین پڑتا -

۷۲- اگر ہم اپنے احساسات کے انضباط اور یکرنگی کو عقل کی روشنی مین دیکھین تو اُن سے ہم اُس روح کے فضل وحکمت کا نتیجہ بے شبہہ اخذ کرین گے، جو ان کو ہمارے ذہنون مین پیدا کرتی ہے، لیکن بس اس سے زیادہ ہم اُن سے کوئی اور نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہین نکال سکتے۔ مین کہتا ہون، کہ میرے لیے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے، کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کے لیے کافی ہے۔ باقی رہا بے حس وحرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزون کا مین احساس کرتا ہون، ان مین سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہین جسکو اس سے ذرّہ بھر بھی علاقہ ہو، یا جو اسکے وجود وخیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو۔ اور مین یہ دیکھکر نہایت خوش ہون گا، اگر کوئی شخص نیچر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کردے۔ یا وہ اسکے وجود کے لیے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم ازکم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ مین خیال کرتا ہون، کہ مادہ کی حیثیت سببی سے متعلق، یہ امر پوری طرح واضح کیا جاچکا ہے کہ وہ ہمارے لیے تو کسی شی کا سبب نہین۔ رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات مین خدا کے لیے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے - اس دعوی کی بھی جتنی حقیقت ہے، اسکو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہین۔

۷۳- یہان اُن محرکات پر کسی قدر غور کرلینا، بامحل اور مفید ہے، جنہون نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا۔ کیونکہ اس سے ہمکو نظر آجائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انعدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصہٴ اعتقاد کو زائل کرسکین گے جسکی بنیاد ان محرکات پر تھی۔ سب سے اوّل یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ، صفات محسوسہ یا اعراض، ذہن سے باہر موجود

ہین۔ اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے، جس مین یہ موجود ہون، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصور ہی نہین کیا جا سکتا تھا۔ اس کے بعد بہ تدریج لوگون کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا، کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی[۱] صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہین، چنانچہ انہون نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معرا کر لیا، اور صرف اوّلی صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا، جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لیے لازمًا انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی۔ لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہمکو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہین، اتنا ہی نہین بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم مین یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اِس کا وجود ناممکن محض ہے۔

۷۴۔ لیکن اگر خود مادیین اس بات کو مان بھی لین کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لیے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتًا اور بلا کسی اِبا کے اُس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہیے، جو اس پر مبنی تھا۔ تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصبیت کے ساتھ ہمارے ذہن مین راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے نہین بنتا، اسی لیے جب اصل شی ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہین اور اسکو خدا جانے ہستی، سبب وغیرہ کن کن غیر متعین مفاہیم کے لیے ہم استعمال کرتے ہین، جہانتک مین سمجھتا ہون، اس مین کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہین۔ کیونکہ جس حد تک ہمارا

۱؎ صفات ثانوی اور صفات اوّلی کو علی الترتیب صفات عرضی اور صفات جوہری سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے یہ تفریق لاک کی ہے

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات و خیالات کی نسبت جانتے اور ادراک کرتے ہین، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقش ہوتے رہتے ہین، سمجھ مین نہین آتا کہ اُن سے کسی بے حرکت، بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیون کر نکالا جا سکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کرین، کہ ایک از ہمہ بے نیاز ذات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے کے لیے کسی بے جان و بے حرکت شی کی رہنمائی کی محتاج ہے،

۷۵ - جمود و تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ تاسف انگیز مثال ہے، کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ نامعلوم الحقیقت شی کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الٰہی سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور پھینک دیتا ہے۔ لیکن ہم اعتقاد مادہ کی حفاظت مین چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کرین، یہان تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی پچ کرتے ہین، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لیے تخیل کو پوری ڈھیل دیکر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دین، تاہم اس ساری کوہ کندنی کا ماحصل صرف اتنا نکلے گا کہ خدا کے ذہن مین کچھ نامعلوم تصورات موجود ہین، کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہین، تو وہ صرف اسی قدر ہین، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شی کے لیے نزاع نہین ہے، بلکہ محض نام یا لفظ کے لیے

۷۶ - لہذا اب مین اس پر نہین جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن مین ہین، اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے یا نہین۔ لیکن اگر با اینہمہ

ایک بے ذہن جوہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حسیہ کے محل کے وجود پر تم اڑے رہو تو بسم اللہ، میرے نزدیک تو یہ صراحتًا ناممکن ہے، کہ ایسی کوئی شی موجود ہو۔ کیونکہ ان صفات کا کسی بے حس جوہر مین پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک بین تناقض ہو۔

۷۷۔ لیکن تم یہ کہو گے، کہ گو امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات و اعراض جنکو ہم محسوس کرتے ہین، ان کے لیے کوئی بے ذہن محل نہ ہو، تاہم یہ ممکن ہے کہ ایک بے حس و حرکت اور غیر مدرک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لیے پایا جاتا ہو، جو ہمارے لیے اسی طرح ناقابل فہم ہین، جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لیے رنگ، کیونکہ ہم ان کے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہین رکھتے۔ اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہمکو ان کے وجود مین اس سے زیادہ شبہہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو، اگر اُسکی آنکھین کھول دی جائین، روشنی اور رنگ کے وجود مین ہو سکتا ہے۔ میرا جواب اولًا تو یہ ہے کہ لفظ مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اُسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اُسکے وجود و عدم سے بحث نہین، کیونکہ ہمکو اس سے کچھ سروکار ہی نہین ہے۔ اور مجکو ایسی شی کے لیے جھگڑنے مین کوئی فائدہ نہین نظر آتا، جسکی نسبت ہمکو نہین معلوم کہ کیا ہے اور کیون ہے۔

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے، کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور نئے تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا۔ اور اس وقت ہم اُن کے کسی غیر مدرک محل مین موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کیجا چکی ہے۔ صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے ماسوا کوئی شی نہین ہین۔ جن کا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن مین ہے۔

یہ دعویٰ نہ صرف اُن تصورات کے لیے صحیح ہے جن سے ہم سروست واقف ہین بلکہ عام ممکن تصورات کے لیے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہون۔

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کرسکتے ہو، کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لیے کوئی ثبوت نہین؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہین بتا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شی کی تشریح نہین کرسکتے، یا یہ تک تصور نہین کرسکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہین؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتون کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے، اور محض مجمل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے، کوئی تناقض نہین رکھتا۔ البتہ اس مین شک نہین کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تنصیص سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر چاہے، جس طرح انکو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہین ہوسکتا۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو، کہ ۲ دو اور ۲ دو سات ہوتے ہین، بشرطیکہ یہ اعلان کردو کہ ان لفظون کو تم معمولی معنی مین نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی شی کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو، جس کو تم نہین جانتے کہ کیا ہے۔ اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ ایک بے حرکت، بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے۔ اور ہم اس دوسرے جملہ سے اُسی قدر سمجھین گے جتنا پہلے سے۔

۸۰۔ سب سے آخری اعتراض تمہارا یہ ہوسکتا ہے، کہ اچھا اس مین کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعوے داخل کرتے ہین، اور صرف اس پر قائم رہتے ہین کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر ممتد ہے، اور کسی مکان مین موجود

نہین ہے؟ کیونکہ تم یہ کہوگے، کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، سلبیت یا کسی اور ایجابی یا اضافی مفہوم پر وارد کیئے جا سکتے ہین، اُنکی مادہ کی اس سلبی تعریف مین سرے سے کوئی گنجائش ہی نہین - میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس مین کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ'، کو اُسی مفہوم مین استعمال کرو، جس مین لوگ 'لاشئ'، کو استعمال کرتے ہین، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ مین ان دونون لفظون کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے - اس لیے کہ جب مین اس تعریف کے اجزا پر مجموعًا یا انفرادًا توجہ سے غور کرتا ہون، تو جو اثر یا مفہوم ذہن مین پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہین ہوتا، جو لفظ لاشئ سے پیدا ہوتا ہے -

۱۸ - شاید تم یہ جواب دوگے، کہ مذکورۂ بالا تعریف مین ایک ایسی شئ داخل ہے جو مادہ کو لاشئ سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کونیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم - مین مانتا ہون، کہ بے شک، جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہین، وہ اس طرح باتین کرتے ہین، کہ گویا واقعتًا وہ ایک تصور رکھتے ہین، جو مجردترین اور انتہائی کلی تصور ہے - اور جو میرے لیے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہی - البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہین کہ روح یا نفس کی بہت سی، ایسی مختلف المدارج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہین، جنکی قوتین، تعداد اور وسعت دونون کے لحاظ سے ان قوتون سے فائق ہین، جو میری ہستی کے خالق نے مجکو عطا کی ہین - اور محض اپنے ذاتی چند، محدود، اور تنگ منافذ حس کی بساط پر ان تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا دعوے، جو برترین روح کی ان تھک قوت مختلف النوع نفوس پر منقش کر سکتی ہے

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور تخمین ہے۔ کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہین، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اُسیقدر مختلف ہون، جتنا رنگ آواز سے ہے۔ لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل مین اپنی فہم کے نقص وقصور کا چاہے جتنی آمادگی اور مستعدی سے اعتراف کرون، پھر بھی ذہن اور تصور، مدرک اور ادراک سے مجرد اور علیحدہ ہستی، یا وجود کا دعوے مین گمان کرتا ہون کہ ایک صریح تناقض اور لفظون کا کھیل ہے۔

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم اُن اعتراضات پر بھی غور کرلین، جو مذہب کی جانب سے امکاناً ہمارے اصول پر کئے جاسکتے ہین۔

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہین کہ گو اجسام کے واقعی وجود کے لیے جو دلائل عقل سے ماخوذ ہین، وہ برہان کی حیثیت نہ رکھتے ہون، تاہم صُحُفِ مقدسہ اس باب مین اس قدر واضح اور صاف ہین، کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان واذعان کرادینے کے لیے بالکل کافی ہین، کہ اجسام فی الواقع موجود ہین اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شی ہین۔ کیونکہ کتاب مقدس مین ایسے بے حساب واقعات مذکور ہین، جو بداہتہً لکڑی، پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی ہو جس مین یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم مین یا بامعنی سمجھکر استعمال کیئے گئے ہین، اُن مین سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرف گیری کا خطرہ نہین ہے۔ کیونکہ یہ ثابت کیا جاچکا ہے، کہ ان چیزون کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جواہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جاے، ہمارے اصول کے خلاف نہین۔ اور اشیا و تصورات، حقائق و وہمیات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے (بند ۲۹-۳۰-۳۳-۳۶ وغیرہ دیکھو) رہا فلاسفہ کا مادہ یا خارج از ذہن اشیا کا وجود، تو مین خیال کرتا ہون، کہ ان کا صحائف مین کہین بھی ذکر نہین ہے۔

۸۳ - دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزون کا وجود ہو یا نہو، لیکن اتنا سبکو تسلیم ہے کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس حیثیت سے دلالت کرین جس حیثیت سے ہمکو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہ بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہمنے قائم کئے ہین ان مین اور زبان کی اہمیت وصحت استعمال مین کوئی تعارض نہین، اور ہماری روزانہ کی گفتگو مین خواہ وہ کسی قسم کی ہو، جہانتک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہین پڑتا، لیکن، جو کچھ ہم اپنے پچھلے معروضات مین، نہایت شرح وبسط کے ساتھ کہہ آئے ہین، اُن سے یہ تمام باتین اس درجہ واضح اور منقح ہو جاتی ہین، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے۔

۸۴ - تاہم اتنا الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات کی عظمت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ عصائے موسیٰ کی نسبت ہمکو کیا سمجھنا چاہیے؟ کیا یہ حقیقتاً سانپ نہین ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والون کے تصورات کا ردوبدل تھا؟ اور کیا یہ گمان کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قانا[1] کی دعوت ولیمہ مین اس سے زیادہ کچھ نہین کیا، کہ مہمانون کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر لیا، کہ ان سب کے اندر بس مے کا محض ایک تصور پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی کہا جا سکتا ہے، جنکو اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس حواس سمجھنا چاہیے۔ مین اس کا جواب یہ دیتا ہون، کہ نہین عصا واقعی سانپ بن گیا تھا، اور پانی

[1] قانا مین کسی شادی کے موقع پر مے گھٹ گئی۔ مسیح نے مشکون مین پانی بھروا دیا، جو مے بن گیا۔ دیکھو یوحنا باب ۲۔

واقعی سمجھے - اور یہ بات بند ۴۳ اور ۵۳ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے تناقض نہین ہے۔ بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی کا مسئلہ اس قدر شرح وبسط کے ساتھ بار بار دہرایا جا چکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریان لاحق ہوسکتی ہین، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جا سکتا ہے، کہ یہان اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل پڑھنے والون کی فہم کی ہتک ہے۔ صرف اتنا کہنا ہے، کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر انھون نے مئی دیکھی، سونگھی، چکھی، اور پی، اور اسکے تمام اثرات محسوس کئے، تو میرے نزدیک اس کے واقعی سمجھے ہونے مین کوئی شبہہ نہین۔ مختصر یہ کہ معجزات کی واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردد کی گنجائش نہین، بلکہ اسکے مقبول عام اصول، کی بنا پر البتہ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہوسکتے ہین، اسلیے ہمارے اصول بجاے معجزات کے مخالف نا پڑنے کے دراصل موافق ہین۔

۸۵۔ ان تمام اعتراضات کو مین نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی مین پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور انپر دیا جا سکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے نپٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لوازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہین۔

ان مین سے بعض تو پہلی ہی نظر مین سامنے آجاتے ہین :۔ مثلاً وہ متعدد دقیق اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی ہمتین صرف کی جا چکی ہین، فلسفہ سے کلیتہً خارج البلد ہوجاتے ہین۔ جو ہر جسمی مین فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہین، مادہ لاالی نہایت منقسم ہوسکتا ہے یا نہین، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے۔ یہ اور اسی قسم کی اور تحقیقات ہر زمانہ مین فلاسفہ کی غیر مختتم تفریح اور دلچسپی کا سرمایہ رہی ہین۔ لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دار و مدار مادہ کے وجود پر تھا، اس لیے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجایش ہی نہین رہتی - اسی طرح مذہب و حکمیات (سائنس) کے لیے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فوائد ہین، جنکا مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہوسکتا ہے - اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آویگا۔

۸۶- جو اصول ہمنے پیش کئے ہین، ان کی رو سے قدرتاً تمام معلومات انسانی کی تحلیل دو عنوانات مین ہو جاتی ہے، یعنی **تصورات** اور **اذہان** جنہین سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کرین گے۔

سب سے پہلے **تصورات** یا غیر مدرک چیزون کو لو- ان چیزون کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیون مین ہم مبتلا رہے ہین جسکی وجہ صرف محسوسات کا دُہرا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن مین ہے دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر، جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ غیر مدرک چیزین نفس ادراک ذہن سے علاوہ اپنا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہین - یہی خیال، جسکے متعلق ثابت کیا جا چکا ہے، کہ محض بے بنیاد، اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے - کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حدتک حقیقی ہے، جس حدتک وہ اِن موجود فی الخارج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا، کہ وہ کبھی یہ یقین نہ کرسکین کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے - کیونکہ اسکے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ جن چیزون کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ اُن چیزون کے مطابق ہین یا نہین، جنکا حس و ادراک کچھ بھی نہین ہوتا - اور جو ذہن سے باہر موجود ہین؟

۸۷- رنگ، صورت، حرکت، امتداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جاے تو ظاہر ہے کہ ان کا کامل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہے ہی نہین؛

لیکن اگر یہ خیال کیا جاے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہین اور یہ چیزین محض اُنکی نقل وتشبیہ ہین، تو پھر لامحالہ تشکیک مین مبتلا ہوجانا پڑتا ہے۔ کیونکہ اس صورت مین ہم ظواہر کو جانتے ہین، نہ کہ چیزون کے حقیقی صفات کو۔ اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے، جس کا جاننا ہمارے لیے ناممکن محض ہے، ہم خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہین جو اُن کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے۔ اس اصول کی بنا پر چیزین تو اپنی جگہ پر جیسی ہین ویسی ہی رہتی ہین، البتہ ہمارے تصورات بدلتے رہتے ہین، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات مین سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ ہے، یا یہ کہ سرے سے ان مین سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہین، ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے، دیکھتے، سُنتے، اور محسوس کرتے ہین اسکی بساط ایک بے بنیاد وہم وخیال سے زیادہ نہین رہ جاتی جسکو حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہین۔ یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیا اور ان کے تصورات دو مختلف چیزین ہین، اور یہ کہ اوّل الذکر ذہن سے باہر، اور بغیر ادراک کئے ہوئے موجود ہین۔ اس بحث کی کسی قدر تفصیل کرکے، یہ ثابت کردینا نہایت آسان کام ہے کہ ہر زمانہ کے مشککین کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے۔

۸۸۔ جب تک ہم غیر مدرک چیزون کی جانب نفس انکے ادراک کے سوا کسی اور واقعی وجود کا انتساب کرتے رہین گے، اسوقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شی کی ماہیت کا ثبوت وشہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے موجود ہونے تک کا پتہ نہین لگا سکتے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہین کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ نہین رہا، وہ زمین وآسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجسام تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہین۔ اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر بے بس ہین، کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہین حاصل کر سکتے۔ لیکن یہ سارا شک وشبہ جو ذہن کو گمراہ اور پراگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی نظرون مین مضحکہ خیز بنا دیتا ہے آناً فاناً ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کرین کہ اپنے لفظون کو بامعنی کرلین اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو، جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہین، اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دین۔ لیکن میرے لیے تو ان چیزون مین شک کرنا جنکا واقعاً حواس سے ادراک کرتا ہون اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود مین کرنا۔ کیونکہ جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدرک شی کا وجود، اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کہ کوئی چیز، جسکو ہم اس وقت حاسۂ لمس یا بصر سے ادراک کر رہے ہین، وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو۔

۸۹۔ حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لیے جو تشکیک کے حملون کے سامنے سپر ہو سکے، کوئی شی اس سے زیادہ اہم نہین ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے کر لیا جائے کہ لفظ شی[۱]، حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہین۔ کیونکہ جب تک ان لفظون کے معنی نہ متعین ہو جائین، اسوقت تک اشیا کے حقیقی وجود کے بارہ مین لڑنا، یا اسکی نسبت کچھ جاننے کا ادعا محض لغو اور بے نتیجہ ہے۔ شی یا ہستی تمام عالم کی چیزون کے لیے ایک ہمہ گیر نام ہے، جسکے اندر دو بالکل ممتاز اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذہان اور تصورات داخل ہین، جنمین بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہین۔ مقدم الذکر فاعل اور ناقابل انقسام (ناقابل فساد[۱]) جواہر ہین، اور موخر الذکر بے حرکت اور سریع الزوال، یا

[۱] دوسرے ایڈیشن مین یہ لفظ نہین ہین۔

قائم بالغیر چیزین ہین، جو بذات خود نہین موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم و موجود ہین (ہم[1] کو اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے اذہان کا محض استدلال سے۔ اتنا کہا جاسکتا ہے، کہ ہم لوگ اپنے اپنے اذہان یعنی نفوس یا فاعل ہستیون، کا ایک طرح کا علم یا ورک تو رکھتے ہین، لیکن یہ علم یا ورک[2] صحیح معنی مین تصور نہین ہے۔ اسی طرح ہم اشیا یا تصورات کے مابینی علائق کو بھی جانتے یا انکا ورک رکھتے ہین۔ لیکن یہ علائق خود تصورات یا اشیا سے اس حیثیت سے ممتاز اور الگ ہین، کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہوسکتا[3] ہے۔ میرے نزدیک تصورات، اذہان اور علائق سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور سب کی سب بحث وگفتگو کا موضوع ہین، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو تسامحاً ہر اس چیز پر دلالت کے لیے وسیع کیا جاسکتا ہے، جسکو ہم جانتے، یا جسکا کسی طرح کا ورک رکھتے ہین)

۹۰- ہم اس کے منکر نہین، کہ جو تصورات حواس پر منتقش ہوتے ہین، وہ حقیقی چیزین ہین، یا حقیقتہً موجود ہین۔ لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہین، کہ وہ تصورات ان ذہنون سے باہر موجود ہوسکتے ہین، جو ان کا ادراک کرتے ہین، یا یہ کہ وہ، ذہن سے باہر موجود چیزون کی نقل وشبیہ ہین۔ کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مُدرک ہونا ہی اُسکی ہستی ہے، اور

---

[1] بند کا یہ بقیہ ٹکڑا دوسرے ایڈیشن مین اضافہ کیا گیا ہے جیسا کہ اسنے اور جگہ بھی ورک وتصور مین تفریق کرتے وقت کیا ہے مثلاً بند ۱۴۲۔

[2] تصور (آئیڈیا) اور ورک (موشن) مین برکلے جو کچھ تفریق کرتا ہے اسکا ماحصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ ورک سے کسی شی کا علم بوجہ ما مراد ہے، یعنی لفظ کے معنی مرادی کا سمجھ مین آجانا، بے اسکے کہ شی مرادکا ذہن مین کوئی بندھا ہوا تصور یا تمثال حاصل ہو۔ دیکھو بند ۱۴۲۔

[3] یعنی تصورات کے باہمی علائق کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہوسکتا ہے۔ صاف مطلب سمجھ مین نہین آتا ہے کہ کیا ہے۔

ایک تصور، تصور کے سوا کسی اور شی کے مشابہ نہین ہوسکتا۔ البتہ حواس سے جن چیزون کا ادراک ہوتا ہے انکو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی کہا جاسکتا ہے، کہ اُن کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہین پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اُس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر منتقش کردیتی ہے۔ اسی طرح اشیا حسی ایک اور مفہوم مین بھی خارج از ذہن کہی جاسکتی ہین یعنی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن مین موجود ہوتی ہین مثلاً جب مین اپنی آنکھین بند کرلیتا ہون تب بھی وہ چیزین موجود ہوسکتی ہین جنکو مین نے دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن مین۔

۹۱۔ یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی، کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس سے حقائق اشیا کی نفی یا استخفاف ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے، کہ امتداد، حرکت، یا بہ لفظ واحد تمام صفات حسی، کسی محل کے محتاج ہین، کیونکہ وہ بذات خود نہین موجود ہوسکتے۔ ساتھ ہی جن اشیا کا حس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے، کہ انہین صفات محسوسہ کے مختلف مجموعون کے سوا کچھ اور نہین ہین، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہین ہوسکتین۔ یہان تک تو سب کا اتفاق ہے۔ بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذات وجود کا انکار کرتے ہین، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت مین سے ہم کسی شی کو حذف یا منہا نہین کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے مجرم ہین۔ صرف اختلاف اس قدر ہے، کہ ہمارے نزدیک، وہ بے ذہن چیزین، جنکا علم حواس سے ہوتا ہے، انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی وجود نہین، اور اسی لیے اُن غیر ممتد اور ناقابل انقسام، جواہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر متصرف ہین، اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہین، کسی اور جوہر مین یہ نہین موجود ہوسکتین، لیکن فلاسفہ، عامی آدمی کی طرح اسکے قائل ہین کہ یہ حسی صفات، ایک بے حرکت، ممتد، اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہین، جسکو وہ مادہ کہتے ہین، اور جسکی جانب وہ ایک ایسے طبیعی وجود کا انتساب کرتے ہین، جو تمام ذی ادراک ہستیون سے باہر، اور بلا کسی ذہن کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جسمیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہین، بشرطیکہ وہ ان جواہر جسمیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانین بھی۔

۹۲- کیونکہ جسطرح مادہ یا جوہر جسمی کا اعتقاد تشکیک کا اصلی عمود اور سہارا رہا ہے، جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہین، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتین بھی اسی اساس پر اُٹھائی گئی ہین۔ اتنا ہی نہین، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال کیگئی ہے، کہ عہد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ، جن مین خدا کے ماننے والے تک شامل ہین مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریکِ ازلیت جانتے ہین۔ یہ جوہر مادی ہر زمانہ مین ملاحدہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے اسکی تفصیل یہان غیر ضروری ہے۔ انکے تمام پرعظمت و ہیبت نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اتنا بین، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہان تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہین رہتا، کہ ملاحدہ کے ہر خبیث فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے۔

۹۳- رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پر ہنسی اڑاکر، اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابل فساد سمجھکر ان نظامات سے حال ہین آسانی کے ساتھ پھنس جانا، جو انکے میلانات کے موافق و ملائم ہین، اور چیزون کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار، عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ بجائے اسکے تمام موجودات کی اصل اور جڑ ایک قائم بالذات بے عقل، اور غیر مدرک جوہر کو جاننا۔ اور ان لوگون کی باتون پر کان دھرنا، جو ربانیت یا احوال عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہین، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو کورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجوب کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تمام باتین بالکل قدرتی ہین۔ لیکن دوسری طرف مین خیال کرتا ہون، کہ بہتر اصول اور نظامات کے لوگ یہ جانتے ہین کہ مذہب کے دشمن غیر مدرک مادہ پر بے انتہا زور دیتے ہین، اور ہر چیز کو اسی مین داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر مین لگے رہتے ہین، یہ دیکھکر نہایت خوش ہون گے، کہ اب یہ اعدائے مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہین، اور اس واحد قلعہ سے نکال دیے گئے، جسکے باہر اپیکورس[1] اور ہابس کے پیرو اپنے ادعا کے لیے سایہ تک کا سہارا نہین رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہین۔

۹۴۔ غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحدا اور جبریہ کے لیے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار رہا ہے۔ اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ حسی چیزین محض انکے ذہنی احساسات ہین، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہین۔ تو کچھ شک نہین کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے۔ بلکہ ان کی تعظیم و نیازمندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزون کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے۔

۹۵۔ ہمارے معتقدات مین اسی مہمل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیون کے لیے کچھ کم دشواریان نہین پیدا کر رکھی ہین۔ مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو لو، کہ اسپر

---

[1] اپیکورس قدیم زمانہ کا، یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور ہابس عہد جدید کے مادیین کا کہنا چاہیے سرعسکر تھا۔

فرقہ سوسینیہ[1] نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہین، لیکن کیا ان مین سے قوی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہویت جسم کے فرض پر نہین ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفات محسوسہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن بہ لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکسان اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو اڑا دو جسکی ذات وہویت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہین، یعنی وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے، پھر دیکھو، کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح ہیچ اور نابود ہو جاتے ہین۔

۹۶۔ مادہ کو کائنات سے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام ان مشککانہ اور فاجرانہ خیالات، چوندھیا دینے والے سوالات واعتراضات کو بہا لیجاتا ہے جو لاہوتیین اور فلاسفہ دونون کی راہ کے لیے خار ہین، اور انسان کے لیے اس قدر بے سود ہین، کہ اسکی بیخ کنی کے لیے جو دلائل ہمنے پیش کئے ہین اگر وہ ناکافی بھی ہون (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا بیّن اور قطعی ہے) جب بھی مجکو یقین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھنے والے یہی چاہین گے، کہ کاش یہ کافی ہون۔

۹۷۔ محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ مین دشواریون اور لغزشونکا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے، یعنی تصورات مجردہ، کا مسئلہ، جسکی مقدمہ مین تفصیل

---

[1] یعنی لیلیو سوسینس اور فاسٹو سوسینس کے اتباع۔ یہ دونون اٹلی کے باشندے تھے، سولھوین صدی مین ۱۴ سال آگے پیچھے پیدا ہوے۔ یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے منکر تھے۔ متعصب عیسائی انکو ملحد و بددین کہتے تھے۔ لیکن دراصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا متکلمین کی تھی۔ متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید وشبلی کی حیثیت رکھتے تھے۔

گذر چکی ہے۔ دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزین، جنسے ہم اچھی طرح مانوس، اور جنکو پوری طرح جانتے ہین جب ان پر مجرد حیثیت سے غور کرو، تو عجیب و غریب دشواری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہین۔ **زمان**، **مکان**، اور **حرکت** کو جب جزئی اور متشخص حیثیت سے لو تو یہ ایسی چیزین ہین، جنکو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزین جب کسی عالم الٰہیات کے ہاتھ مین پڑ جاتی ہین، تو اتنی مجرد اور دقیق ہو جاتی ہین کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہین سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ تمکو فلان وقت، فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو سکے یہ نہ سوچنے لگے گا، کہ ان لفظون کے معنی کیا ہین۔ کیونکہ اس خاص وقت اور جگہ یا اُس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے مین جسکے ذریعہ وہ وہان تک پہنچے گا اُس کو ذرا بھی زحمت نہین لیکن اگر **زمانہ** تمام ان خاص خاص افعال و تصورات سے، جو دن کو مختلف حصّون مین تقسیم کرتے ہین، الگ کر کے خالی استمرار وجود یا مجرد مُرور کے لیے استعمال کیا جائے، تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے مین چوندھیا جائے گا۔

۹۰۔ میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمانہ کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہون، جو میرے تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرّد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس مین تمام چیزین شریک ہون، تو مین کھو جاتا ہون، اور بدحواس ہو کر لاینحل پیچیدگیون مین گرفتار ہو جاتا ہون۔ اصل یہ ہے کہ مین ایسے **زمانہ** کا سرے سے کوئی تصور نہین رکھتا، صرف دوسرون کو کہتے سنتا ہون، کہ یہ الی غیر النہایۃ قابل تقسیم ہے، اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہین کہ مجکو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ[1] آدمی

---

[1] اسلیے کہ جب زمانہ لاالی نہایۃ منقسم ہے تو لامحالہ اس کے اجزا کی تقسیم بھی متناہی نہین ہو سکتی۔ لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن نامتناہی اجزا پر مشتمل ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلا شعور ان گنت قرنون اور زمانون کو طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے، کہ ہر لمحہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے۔

گویا تو یہ ماننے پر مجبور کردیتا ہے کہ وہ لاتعداد قرنون کو بلاشعور طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن مین فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونون باتین برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہین؛ لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماورا؛ کوئی شئی نہین ہے، جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ انھین تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن مین یکے بادیگرے آتے جاتے ہین۔ اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے، کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے؛ اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات مین تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو مین یقین کرتا ہون، کہ یہ کام اُسکے لیے آسان نہ ہوگا۔

۹۹- بس اسی طرح جب ہم امتداد اور حرکت کو تمام دوسرے صفات سے مجرّد کر کے بذات خود انھین پر غور کرنا چاہتے ہین، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہین اور ہم طرح طرح کی گمراہیون اور بے اعتدالیون مین پھنس جاتے ہین، جن سب کی بنیاد دوہری تجرید پر ہے؛ کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جاسکتا ہے؛ ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اُسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذرا سوچیگا، اور جو کچھ کہتا ہے، اسکے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اسکو اعتراف کرنا پڑے گا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے مین یکسان اور مساوی ہین، اسلیے امتداد اور رنگ دونون کا وجود فقط ذہن مین ہی ہے، اور ان احساسات ذہنی کی اصلین صرف کسی دوسرے ذہن ہی مین موجود ہوسکتی ہین؛ نیز یہ کہ جن چیزون کا حواس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ بس مختلف

احساسات کا، ایک مجموعۂ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے) باہم آمیختہ مجسم شی ہوتے ہین، جن مین سے کسی کا بھی بغیر احساس کیے ہوئے موجود ہونا نہین فرض کیا جاسکتا۔

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شی کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیا ہے، لیکن تمام جزئی خوشیون سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزون سے جدا کر کے نفس اچھائی کا مجرد تصور پیدا کرنا، ایک ایسی شی ہے جسکے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہین۔ اسی طرح ایک آدمی منصف اور نیکوکار رہ سکتا ہے، بلا اس کے، کہ وہ منصفی اور نیکوکاری کے متعین اور صحیح تصورات رکھتا ہو۔ یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفاہیم کلی پر دلالت کرتے ہین، جو تمام جزئی اشخاص و افعال سے مجرد ہوتے ہین، ایسا اعتقاد ہے، جسنے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت مشکل اور اسکے مطالعہ کو انسان کے لیے نہایت کم نفع کر دیا ہے۔ اسی کا اثر یہ ہے، کہ ایک شخص مدرسی علم الاخلاق مین بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہین بنتا۔ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علائق و احوال زندگی مین کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیون کے لیے مفید اور کارآمد بن سکے۔ اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے، کہ تجرید کے عقیدہ نے علم کے سب سے زیادہ سودمند حصون کی بربادی مین کچھ کم شرکت نہین کی ہے۔

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہین فلسفہ طبیعی اور ریاضیات ہین، جنمین سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہون۔

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کو لیتا ہون، کیونکہ مشککین کو اسی میدان مین فتح نصیب ہوتی ہے۔ ہماری قوتون کی تنقیص اور انسانی جہل و پستی کی نمائش کے لیے اعتراضات کا جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہین، اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزون کی اصلی اور حقیقی ماہیت

جاننے کے لیے ہماری کورچشمی ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہین۔ کہتے ہین کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہین، اور ہمکو چیزون کے فقط ظاہر اور نمائش سے بہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندرونی کیفیات اور ساخت حقیر سے حقیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہین، پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ مین ایک ایسی شی ہے جسکی تہ تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جاچکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہوجاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہی اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزون کو ہم پوری طرح سمجھتے ہین انکی نسبت یہ خیال کرنا کہ کچھ نہین جانتے، محض اپنے ہی غلط اصول کا خمیازہ ہے۔

۱۰۲۔ حقائق اشیا سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب، یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے۔ یا یہ کہ ہر شے کی ایک مخفی ماہیت ہے، جو اس کے تمام ممتاز خواص و صفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگون نے مظاہر و حوادث کی توجیہ و تشریح چیزون کے نہان خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کو تحلیل کرکے میکانکی اسباب و علل، یعنی ناقابل حس ذرات مادی کی شکل، حرکت، وزن وغیرہ صفات و خواص تک پہنچایا جاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے، کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت موثر نہین ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس و حرکت ہین (دیکھو بند ۲۵) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے۔ اور اسی لیے ہم دیکھتے ہین، کہ اس قسم کی کوششین ذرا بھی اطمینان بخش نہین ثابت ہوتین۔ یہی علی العموم تمام ان مثالون کے لیے کہا جاسکتا ہے، جن مین ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے۔ اب ہمکو یہ بتلانے کی ضرورت نہین کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا مل جاتا ہے، اور فطرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے۔

۱۰۳- سب سے بڑا میکانکی اصول جو آجکل رائج اور مقبول ہے کشش ہے، پتھر کا زمین کی جانب گرنا، اور سمندر کی موجون کا چاند کی طرف بلند ہوتا بعض لوگون کے نزدیک پوری طرح اِس اصول سے مشرح اور واضح ہو جاتا ہوگا لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہدینے سے کہ یہ سب کچھ کشش سے ہوتا ہے۔ ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی مین کیسے آجاتے ہین؟ کیا یہ ہے کہ لفظ کشش جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہین ہو سکتا، کہ کوئی بیرونی قوت ان کے لیے ایک دوسرے کی جانب دافع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی تعیین نہین کیجاتی، کہ یہ میلان اجسام مین کس طرح پیدا ہوتا ہے، اسلیے ہم جسطرح اسکو کشش کے نام سے پکار سکتے ہین، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی تعبیر کر سکتے ہین۔ دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہین، کہ لوہے کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ نہایت مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہین اور اسکی بھی کشش ہی سے توجیہ کی جاتی ہے، لیکن مجکو تو اس مین اور دوسری مثالون مین اس سے زیادہ کچھ نہین ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات بتلائی گئی ہو۔[1] کیونکہ وہ طریقۂ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث کرتی ہے۔ ان باتون کی طرف کوئی توجہ نہین کی گئی ہے۔

۱۰۴- اس مین کچھ شک نہین کہ اگر ہم چند حوادث و واقعات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کرین

---

[1] یعنی اجسام کا باہمی التصاق یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی بابت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود اجسام کی حقیقت مین داخل ہے یا کہین اور سے آتا ہے۔

تو ان کے اندر ہمکو ایک قسم کی یکرنگی اور یکسانیت نظر آوے گی۔ مثلاً پتھر کا زمین پر گرنا، سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزون کے التصاق و انجماد وغیرہ کو لو، تو ان مین ایک چیز مشترک ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان مقارنت۔ اسی لیے ان مین یا ان کے مثل حوادث مین ایک بھی ایسی شے نہین ہے، جو اس آدمی کے لیے موجب حیرت و استعجاب ہو، جسنے دقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہے۔ کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے، جو غیر معمولی، سب سے الگ، اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو۔ اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان کچھ بھی عجیب نہین معلوم ہوتا، کیون؟ صرف اسلیے کہ زندگی کی ہر آن مین ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہین، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہے، بہتون کو نہایت عجیب وغریب اور ناقابل توجیہ نظر آئیگا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مد مین ہوتا ہے، لیکن ایک فلسفی جسکے خیالات و افکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہین، یہ دیکھکر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و ظواہر مین بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسرے کی طرف طبعاً مائل ہین، اسی کا وہ ایک عام نام کشش رکھدیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہوکر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ بس اسکی پوری توجیہ و تعلیل ہوگئی۔ اس طرح وہ مد یا جوار کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہے جو کرہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شی نہین معلوم ہوتی، بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے۔

۱۰۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کرین، جو بلحاظ حوادث و واقعات کے علم کے فلاسفہ طبیعی اور عام آدمیون مین ہے تو معلوم ہوگا کہ اسکی بنیاد اس پر نہین ہے کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے، پالیتے ہین کیونکہ علّت فاعلی تو بجز ارادہ روح کے اور کوئی شی ہو ہی نہین سکتی۔ بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال و مصنوعات کے مابین مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشاف پر ہے، جسکے ذریعہ سے جزئی اور خاص خاص آثار و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے، یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ (دیکھو بند ۹۲)۔ یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہین جس کا نتائج طبعی کی آفرینش مین مشاہدہ ہوتا ہے، اسلیے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہین، اور ذہن انکی جستجو مین رہتا ہے۔ کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزون سے آگے بڑھ جاتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہین کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزون اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کر سکتے ہین، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ مین پیشین گوئیان کر سکتے ہین۔ ذہن اس قسم کے کلی اور غیبی علم کا از حد شائق و دلدادہ ہے۔

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزون مین ہمکو نہایت احتیاط سے اور پھونک پھونک کر قدم رکھنا چاہیے، کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین، اور ذہن کے اُس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ مین ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالون مین مشاہدہ ہوتا ہے، اسلیے بعض آدمی بے جھجھک اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہین، اور کہتے ہین کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھنچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات مین داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون حالانکہ یہ بداہتہً معلوم ہے کہ ثوابت مین ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہین ہے، اور اس

کشش کا ذاتی ہونا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالین بالکل اسکے خلاف اصول پیش کرتی ہین، مثلاً درختون کا عمودی بڑھان اور ہوا کی لچک[1]، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کے لیے لازمی یا ذاتی نہین ہے، بلکہ ہر شے کلیۃً حکم ران روح کی مشیئت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام مین تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے، بعضون کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض مین ان سب کے خلاف ایک پراگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے، غرض جہان جیسا مناسب ہوتا ہے ویسا کر دیتی ہے۔

۱۰۷- بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہین۔ اول یہ کہ نفس یا روح سے جداگانہ کسی طبیعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے۔ دوسرے کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صنعت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصلی کام چیزون کی علل غائیہ پر فکر و تفحص ہے۔ میری سمجھ مین کوئی وجہ نہین آتی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگانا، جنکے لیے یہ طبیعی چیزین قدرتاً موزون ہین، اور جنکی خاطر درحقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کیگئی تھین، انکی تعلیل و تشریح کا کیون نہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے یہ کسی طرح استدلال نہین کیا جاسکتا کہ مطالعہ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیون نہ قائم رکھین، کیونکہ ان کا نوع انسان کے لیے مفید ہونا یا انکے ذریعہ سے

---

[1] لیکن موجودہ تحقیقات کی رو سے نظام شمسی اور ثوابت دونون کی حرکت مسلم ہے، اور درختون کا عمودی نمو اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق منافی نہین خیال کی جاتی۔

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہین ہے کہ خود اشیا کے مابین کچھ نا قابل تغیر علائق و روابط موجود ہین، بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس رأفت و فضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم مین پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۳۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہین، اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہین۔ میرا یہ منشا ہرگز نہین کہ ان کو برہاناً ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے، کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکسان اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہین، جنکو ہمنے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بداہتہً نہین جان سکتے۔

۱۰۸۔ جو لوگ حوادث کے لیے قوانین کلیہ وضع کرتے ہین اور پھر اُن سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہین اور انکی نظر در اصل علل سے زیادہ علائم پر ہوتی ہے ایک آدمی علائم طبیعہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ بغیر اسکے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے، اور جس طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھنے مین غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ ناممکن نہین ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جسکی وجہ سے غلطی مین پڑ جائین۔

۱۰۹۔ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابون کے پڑھنے مین انکی زبان پر نحوی صرفی نکتہ چینیون کی جگہ اصل مفہوم و مدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسیطرح میرے نزدیک صحیفۂ فطرت کے مطالعہ اور تتبع مین اسکے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کرکے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ یہ

واقعہ اُن قوانین کی رو سے کیونکر صادر رہوا، ایک ذہنی پستی ہے۔ ہمارا پیش نہاد اس سے افضل ہونا چاہیے، یعنی یہ کہ ہم کائنات فطرت کے تنوع، حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن مین رفعت اور تازگی پیدا کرتے رہین، اور اس طرح صحیح استنباطات کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین۔ اور سب سے آخر یہ کہ جہانتک ہمارے بس مین ہے خلقت کے مختلف اجزا کو اُن مقاصد کا ممد و مُعین قرار دین جنکے لیے اُنکی آفرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے ہمجنسون کی بقا اور آسائش ہین۔

۱۱۰- مذکورۂ بالا تمثیل یا حکمت طبعی (نیچرل سائنس) کی بہترین کلید میکانک کی مشہور کتاب[ل] کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قابل قدر کتاب کے آغاز مین زمان، مکان، اور حرکت کی دو دو قسمین کیگئی ہین اطلاقی اور اضافی، واقعی، ظاہری ریاضیاتی اور عامی۔ یہ تقسیم، جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ ان کمیات کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً ہمکو حسی چیزون کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے جسکو اُنکی اصلی ماہیت سے کوئی نسبت نہین ہوتی۔

۱۱۱- چونکہ زمانہ اس کتاب کی رو سے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم مین، وجود اشیا کے مرور و مداومت کا نام ہے، اسلیے مجکو اس موضوع پر اُس سے زیادہ کچھ نہین کہنا ہے، جتنا ابھی بند ۹۷ اور ۹۸ مین کہا جاچکا ہے۔ اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث۔ یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے، کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو نا قابل احساس ہونے کیوجہ سے

[ل] نیوٹن کی مشہور کتاب "مبادی اولیہ" مراد ہے، نیوٹن کا زمانہ ۱۶۴۲ء تا ۱۷۲۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے۔

یکسان اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے۔ اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے، یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعین و تحدید گرد وپیش کے اجسام محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے، اسلیے اسکو عامیانہ طور پر اصلی مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہین، حیز کی تعریف یہ مصنف یون کرتا ہے، کہ "وہ مکان کا وہ حصّہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو" یہ حیز جس مکان کا حصہ ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ حیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے، تو یہ بھی اضافی ہوگا۔ حرکت اطلاقی اُسنے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک حیز اطلاقی سے دوسرے حیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے، کسی جسم کے ایک اضافی حیز سے دوسرے اضافی حیز کی جانب انتقال کا۔ اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزاء کا علم ہمکو حواس سے نہین ہوتا، اسلیے ہم ان کے بجاے انکے محسوس مقیاسات کا استعمال کرتے ہین اور حیز و حرکت دونون کی تعریف و تحدید، اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے ہین، جنکو ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کرلیتے ہین۔ لیکن ساتھی یہ ہدایت کیگئی ہے، کہ فلسفیانہ مباحث مین ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کرلینا چاہیے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آرہے ہین وہ دراصل ایسے نہون، اور ایک شی جس مین اضافی حرکت ہو وہ فی نفسہ ساکن ہو۔ اسیطرح ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونون ہوسکتا ہے[1] یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت مین اپنے حیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف جہتون مین اضافی طور پر حرکت کرسکتا ہے[2]۔

[1] جسطرح ریل کا مسافر۔ اس اضافی حرکت و سکون کا نام عرضی حرکت و سکون بھی رکھا جاسکتا ہے۔ [2] مثلاً ایک جہاز مغرب کی جانب سفر کررہا ہو، اسپر ایک شخص اپنے بچہ کو لیے مشرق سے دیبلیبن مین جا رہا ہو، تو یہ بچہ اضافی طور پر مشرق و مغرب دونو جانب بہ وقت واحد حرکت کررہا ہے۔

لیکن یہ سارا اختلاف و اشتباہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتون تک محدود ہے، حقیقی یا اطلاقی حرکات مین نہین پایا جاتا، اسلیے فلسفہ مین محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے۔ ساتھی یہ بھی بتلایا گیا ہی کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے ممتاز اور الگ کیا جاسکتا ہے۔ **اوّل** یہ حقیقی یا اطلاقی حرکت مین جسم متحرک کے تمام اجزا، جنکی باہمی وضعی نسبت اپنے کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہین۔ **دوسرے** یہ کہ محلّ کی حرکت سے حالّ مین بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محلّ مین حرکت کر رہا، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے۔ **تیسرے** یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس کے کہ خود جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے۔ **چوتھے** یہ کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے۔ **پانچوین** یہ دوری حرکت مین جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز[1] قوت نہین ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاقی حرکت ہو، تو اس مین یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے۔

۱۱۲- لیکن مجکو اعتراف کرنا چاہیے، کہ باوجود ان تمام باتون کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے۔ چونکہ حرکت کے تصور کے لیے کم سے کم دو ایسے جسمون کا تصور ناگزیر ہے، جن کا فاصلہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے۔ لہذا اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا۔ مجکو تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہین اس مین لازمی طور پر اضافیت شامل ہی (کیونکہ برکلے کے نزدیک

---

[1] گوبھن کو کھا کر جب پتھر پھینکا جاتا ہی، تو جس قوت سے وہ پتھر حرکت کر کے نشانہ پر پہنچتا ہی وہ مرکز گریز قوت ہی۔ یہی مثال عام طور پر اسکی تشریح کے لیے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دیکھا سکتی ہی کہ گھومتے ہوئے چاک پر کوئی کنکری وغیرہ ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے بھاگ کر باہر گریگی۔ اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہین تسلیم کیا جاتا۔ مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے۔ یا دونون کو علی الترتیب مائل عن المرکز اور مائل الی المرکز بھی کہہ سکتے ہین اردو مین اول الذکر نام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہین۔

تحقق حرکت کے لیے کم از کم دو جسمون کا ہونا ضروری ہے، جنکی باہمی نسبت یا وضع کے تغیر سے، حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا حرکت کی ماہیت ہی مین دوسرے جسم کا اعتبار یا اُسکی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳- اگرچہ ہر حرکت کے لیے ایک سے زائد اجسام کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک ان مین سے صرف ایک ہی جسم ہو، یعنی وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑا ہے۔ تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اسطرح تعریف کرسکتے ہین کہ ہر اُس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے، خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا حواس سے علم ہوتا ہے، اور زندگی کے کام کاج مین اسی کا اعتبار ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسکو اُسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑا سے بڑا فلسفی لہذا اب مین پوچھتا ہون، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک بھی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے، تو جن پتھرون پر سے وہ گذرتا ہے انکو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ انکا فاصلہ اس کے قدمون سے بدلتا جاتا ہے؟۔ مجکو تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی مین دو چیزون کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہین کہ اس نسبت کے ہر جزیا طرف کو متحرک کہدیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کر سکتا ہے جو خود خیال نہین کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اُس سے مخالف جہت مین حرکت کر سکتا ہے، لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم مین حرکت ہونا لازم نہین آتا۔ میری مراد اضافی حرکت سے ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا مین تصور نہین کرسکتا۔

۱۱۴- تحدید محل کے اختلاف سے حرکت مین بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی جو جہاز مین بیٹھا ہے اس جہاز کے جوانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہے، اور زمین کے لحاظ سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کرسکتا ہے، اور دوسرے کے لحاظ سے مغرب کی طرف۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں لوگ کسی جسم کی تحدید حیز کے لیے زمین سے آگے نہیں بڑھتے۔ اور جو شی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقتہ ساکن شمار کی جاتی ہے۔ لیکن فلاسفہ جن کا دائرہ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظام اشیا کے بارہ مین صحیح تر ہوتے ہین انکو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے۔ لہذا وہ اپنے خیالات کی تعین کے لیے اس مادی عالم کو محدود متصور کرتے ہین، اور اسکی انتہائی نامتحرک دیوارون کو وہ حیز قرار دیتے ہین جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہین۔ اگر ہم خود اپنے تصورات کی جانچ کرین تو مجکو یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہین تہ مین اضافی حرکت کے سوا کچھ نہ نکلین گی۔ کیونکہ جیسا ابھی کہا جاچکا ہے، تمام بیرونی علائق اور اضافتون سے الگ کرکے مطلق حرکت، بالکل ناقابل فہم شے ہے۔ اور تمام مذکورۂ بالا خواص علل اور نتائج، جنکا حرکت اطلاقی کیجانب انتساب کیا جاتا ہے، اگر مین غلطی نہین کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی مین ملجائینگے باقی مرکز گریز قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا دوری حرکت اضافی سے مطلق تعلق نہین تو میری سمجھ مین نہین آتا ہے کہ یہ نتیجہ اس تجربہ سے کیونکر نکلتا ہے، جو اسکے ثبوت مین پیش کیا گیا ہے۔ (دیکھو فلسفہ طبیعی کے مبادی ریاضیہ

لے یہ نیوٹن کی اس مشہور ترین کتاب کا نام ہے جسکو صحیفۂ ریاضیات کہا جاسکتا ہے۔ جس ہانڈی کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ نیوٹن کا ایک تجربہ ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ چھت مین ایک دُہری رسی لٹکا کر اسمین شیشہ کی ایک ہانڈی مضبوط باندھ دو۔ پھر اسکو ہاتھ سے پکڑے پکڑے ایک طرف گھماؤ یہانتک کہ رسی مین خوب اینٹھن پڑجائے۔ اب اس ہانڈی مین پانی بھر کر ہاتھ الگ کرلو، تو از خود دوری حرکت سے ہانڈی گھومنا شروع ہوگی پہلے ایک لمحہ بھر تو پانی ... مستوی رہیگی۔ پھر ہانڈی کے اندر والا پانی بھی چکر کھانے لگے گا۔ اور بیچ مین ایک جوف پیدا ہوکر پانی محور سے ہٹ کر ہانڈی کے کنارونکی طرف بڑھنے لگا ... نیوٹن نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس پہلے لمحہ مین جب ہانڈی تو پورے زور سے چکر کھا رہی تھی لیکن خود پانی مین کوئی حقیقی حرکت نہ تھی (یہ جزء اس ... کے یہ ہانڈی کا مظروف ہونیکی حیثیت، اسکو حاصل تھی) لہذا پانی اپنی جگہ پر قائم رہا لیکن جب بالذات پانی مین حقیقی حرکت دوری شروع ہوگئی ... گریز قوت کی وجہ سے پانی کنارون کی طرف چڑھنے لگا، اور لازماً بجائے مسطح کے مجوف شکل پیدا ہوگئی۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ حقیقی ... دوری مین مرکز گریز قوت ہوتی ہے، اور اضافی مین نہین۔ لیکن برکلے کہتا ہے کہ جس کو تم اضافی حرکت سمجھتے ہو ... ہے۔ اور جس کو حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے۔ اب علما ریاضیات مین بھی غالباً یہی مسلم ہے کہ تمام حرکتین اضافی ہین حقیقی ... وجود نہین۔

تعریف ہشتم پر حاشیہ) کیونکہ اُس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ ہانڈی کے اندر پانی مین سب سے زیادہ دوری حرکت اضافی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہین ہوتی، جیسا کہ اوپر والے بند سے ظاہر ہے۔

١١٥- کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لیے اوّلاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا زور اس جسم متحرک پر پڑے اگر ان دونون مین سے ایک بات بھی نہ ہو، تو مین نہین خیال کرتا کہ عام مفہوم یا محاورۂ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جا سکتا ہے۔ البتہ مین اتنا تسلیم کرتا ہون، کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جس کا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کرین، گو کہ اُسپر کوئی زور نہ پڑا ہو (جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے) لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہین کہ فاصلہ کا بدلنے والا زور اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جا رہا ہے جس سے صرف یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کر سکتے ہین جو در اصل متحرک نہین ہے۔ اور بس۔

١١٦- مذکورۂ بالا بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لیے اس معمولی، محسوس اور جسمانی مکان سے مختلف کسی **مکانِ مطلق** کا وجود ضروری نہین، جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جا سکنا، اُسی اصول سے واضح ہے جسکی رُو سے اور تمام موجوداتِ محسوسہ کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جا چکا ہے۔ اور ہم ذرا دقتِ نظر سے کام لین تو غالباً ہمکو معلوم ہو جاسے گا کہ تمام اجسام محسوسہ سے قطع نظر کر کے **مکان محض یا مکان مطلق** کا ہم کوئی تصور تک نہین قائم کر سکتے، اور مین تو اعتراف کرتا ہون کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے مجکو بالکل ناممکن الوجود معلوم ہوتا ہے۔ جب مین اپنے جسم کے کسی حصہ مین حرکت پیدا کرتا ہون، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے، تو مین کہتا ہون کہ مکان موجود ہے، لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو، تو مین کہتا ہون

کہ یہان کوئی جسم ہے۔ اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان کو کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہون۔ لہذا جب مین مکان کے لیے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا ہون، تو یہ نہین مفروض ہوتا ہے، کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شی مراد ہے جسکا تصور یا وجود بغیر جسم اور حرکت کے ممکن ہے، گو در اصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے، کہ ہر اسم ذات سے مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جا سکتا ہے، جس نے بے شمار غلطیان پیدا کر رکھی ہین۔ مکان کے جو معنی مین نے ابھی بتلائے ہین، انہی کا لازمہ یہ ہے کہ جب مین اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہون تو مین یہ کہتا ہون کہ مکان محض موجود ہے، جس سے اسکے سوا کچھ نہین مراد ہوتا، کہ مین اپنے اعضاے جسم کے لیے اسکو ممکن خیال کرتا ہون، کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے انکو ہر طرف حرکت دیجا سکتی ہے، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہین پائی جا سکتی اور اسی لیے کوئی مکان بھی نہین موجود ہو سکتا۔ بعض آدمی شاید یہ خیال کرین کہ انکو حاسۂ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری جگہ مین ثابت کر چکا ہون کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہین ہوتا۔ دیکھو رسالہ مرایا و مناظر ۱۱۷۔ جو کچھ یہان کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام اُن مشکلات و نزاعات کا خاتمہ ہوجائیگا جو مکان محض کی ماہیت کی نسبت علما مین پھیل گئی ہین۔ لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہے، کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہوگئے، جس مین بیسیون آدمیون کو، جنھون نے مسئلہ مکان پر غور کیا ہے، مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا ایک اور ایسی شی ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق، نامحدود، غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ دونون باتین بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیجا سکتی ہین۔ سیکڑون علما مذہب اور بڑے بڑے فلاسفہ جنھون نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہوکر اس کو ایک الہی شے تسلیم کرنا پڑا ہے۔ اور بعض متاخرین نے، تو خصوصیت کیساتھ اس پر زور دیا ہے، کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اسکے مطابق ہین۔ یہ خیال ذات الہی کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیون نہ معلوم ہو، لیکن ہین یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہون کہ جب تک ہم مسلمات عام کے پابند ہین اس سے رہائی کی کوئی راہ نہین۔

۱۱۸۔ یہان تک تو جو کچھ کہا گیا، وہ فلسفۂ طبعی کی بابت تھا۔ اب ہم علم نظری کے ایک بڑے شعبہ یعنی ریاضیات کی جانچ کرتے ہین۔ یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت مین خواہ کتنا ہی مشہور کیون نہون، اور کوئی دوسری شی اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہو تاہم اگر یہ صحیح ہو، کہ ان کے اصول مین بھی بعض اُن پنہان لغزشون کی جھلک موجود ہے، جن مین معیان ریاضیات۔ باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہین تو یہ نہین مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن اغلاط کے دھبون سے بالکل پاک ہے۔ اگرچہ ماہرین ریاضیات اپنے قضایا کا استنباط نہایت بلند رتبہ شہادت سے کرتے ہین، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث کمیت تک محدود ہوتے ہین، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہین کرتے جو حکیات کے تمام شعبون پر حاوی ہین، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مستثنی نہین، اِن اغلاط کا شکار ہوجاتا ہے، جو ان اصول مین شامل اور پوشیدہ ہین۔ ہم اس امر کے منکر نہین کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہین، اور یہ کہ ان اصول سے انکا طریق استنباط صاف اور ناقابل بحث ہے لیکن ہم یہ کہتے ہین کہ بعض ایسے غلط اصول ہوسکتے ہین، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہین، اور اسی لیے انکا صراحتہً اس فن کے مباحث مین ذکر نہین ہوتا، اگرچہ ضمناً وہ اسکے تمام مدارج ارتقا مین مفروض ومسلم ہین۔ اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اغلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخون مین پیوست ہین۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات اور خارج از ذہن

موجودات کے نظریہ سے، جو غلطیاں پیدا ہوتی ہین، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ اِن مین ماہرین ریاضیات دوسرے آدمیون سے کم مبتلا نہین ہین۔

۱۱۹- علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجردہ کو قرار دیا جاتا ہے، جنکے خواص اور باہمی علائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہین خیال کیا گیا ہے؛ اعداد مجردہ کی ماہیت ذہنی کے اعتقاد و خیال نے اِن کو بھی اُن فلاسفہ کی نگاہ مین نہایت وقیع بنا دیا ہے، جو افکار انسانی مین ایک غیر معمولی ارتفاع و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہین۔ اس عقیدہ نے بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقعت دیدی ہے جو اپنے اندر کوئی عملی نفع نہین رکھتے بجز اسکے کہ ایک قسم کی ذہنی دل بستگی اور کھیل کا سامان ہین، اور اسی لیے بعض ذہن[ل] ان سے اس درجہ فاسد اور زہریلے ہوگئے ہین کہ انھون نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے اندر پنہان خیال کیا۔ اور انہی کی وساطت سے موجودات طبیعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش کی۔ لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کرین، اور جو کچھ پچھلے اوراق مین کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھین، تو شاید ہمکو ان تجریدات اور بلند پروازیون کی نسبت حقیر راے قائم کرنی پڑے گی۔ اور اعداد سے متعلق تمام کاوشین، بجز اُن کے جو راہ عمل مین معین اور زندگی کیلیے سودمند ہین، بس ایک طرح کے غامض معمائیات یا چیستان نظر آنے لگین گی۔

۱۲۰- اکائی پر اُسکی مجردانہ حیثیت سے ہم بند ۱۳ مین غور کر چکے ہین، جس سے اور جو کچھ مقدمہ مین کہا گیا ہے اُس سے یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہین ہے، لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیون کے مجموعہ کا نام ہے، اسلیے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہین ہے جسکو مجرد اکائی یا وحدت کہا جاسکے، تو پھر

[ل] اتباع فیثاغورث مراد ہین جنکے نزدیک تمام عالم کی حقیقت اور مبدا اول عدد ہے،

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہین ہے، جو اسماے[۱] شمار یا ہندسون کا مدلول ہو، اس لیے اگر علم حساب کے مسائل کو اسماے شمار اور ہندسون سے مجرد کر لیا جاے، اور اسی طرح انکے عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جاے، ساتھی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کر دیا جاے تو پھر سرے سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہین فرض کیا جا سکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہین، کہ حکمت اعداد کس قدر سرتاپا عمل کے ماتحت ہے، اور اگر اسپر محض نظری حیثیت سے توجہ کیجاے تو یہ کس قدر سطحی اور مہمل شی بن جاتی ہے۔

۱۲۱۔ لیکن، بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ مین آکر حسابی مسائل و مباحث مین اپنا وقت رائیگان کر سکتے ہین، اس لیے یہ بے جا نہ ہوگا، اگر ہم اس موضوع پر پوری طرح غور کر لین، اور اس ادعاء باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ دری ہو جاے اور یہ مقصد اسطرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دور طفولیت پر ایک نظر ڈالی جاے اور یہ بتلایا جاے کہ کس چیز نے ابتداءً انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع مین انسان نے یادداشت کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لیے گنتیان نکالین اور لکھنے کے لیے سادہ لکیرین[۲] یا نقطے وغیرہ ایجاد کئے، جنمین سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو انکو گننا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد مین اُس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لیے، یعنی ایک ایک نشان یا علامت کو کئی کئی لکیرون یا نقطون کا قائم مقام بنا لیا۔ اور آخرکار عربی یا ہندی رقمین استعمال مین آگئین، جنمین چند رقمون یا ہندسون کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے ردوبدل سے مختلف

---

[۱] اسماے شمار یعنی ایک، دو، تین چار وغیرہ۔ ہندسے یعنی وہ نقوش یا علائم جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہین [۲] آج کل بھی ہمارے گھرون مین بے پڑھی لکھی عورتین یادداشت کے لیے دیوارون پر چونے کے ٹیکے لگاتی ہین۔

معنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے۔ اس تمام عمل مین زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسون اور ان کے نامون مین پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، نو بسیط ہندسے اوّل کے نوشماری نامون کے مقابل مین ہین، اور اول الذکر کے مقامات یا جگہین علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہین۔ اور ہندسون کی بسیط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب، ایسے اصول ایجاد کیے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے، کہ ان ویسے ہوئے ہندسون یا اجزاء عدد کی علامتون مین سے کن ہندسون کو کہان رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کرسکین اور بالعکس۔ اور جب ان مطلوب ہندسون کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تمثیل کی ہر جگہ پابندی سے، ان ہندسون کا لفظون مین پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہوجاتا ہے۔ اسی لیے خاص خاص چیزون کا عدد اُس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اُس نام یا ہندسون کو جان لین (مع انکی مناسب ترتیب کے) جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر دلالت کرتے ہین۔ کیونکہ ان علامتون کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعون کے ہر جز کی، خواہ وہ کوئی سا ہو، اُن علامتون کو جان سکتے ہین، جو ان مجموعون پر دال ہین اور اس طرح علامتون کے شمار سے (کیونکہ ان علامتون اور چیزون کے خاص خاص مجموعون کے مابین جنہین ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا ربط ہے) خود اُن چیزون کو جنکا شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع و تقسیم کرسکتے ہین، اور انکی باہمی نسبت دریافت کرسکتے ہین۔

۱۲۲ - اسی لیے علم حساب مین ہماری بحث اشیا سے نہین، بلکہ علائم سے ہوتی ہے لیکن بانیہمہ یہ علائم مقصود بالذات نہین ہوتے، بلکہ صرف اس لیے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود اشیا کے صحیح استعمال اور اُن سے کار برآری مین یہ رہنمائی کرتے ہین، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہین (مقدمہ بند ۱۹) یہان بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزون کے تصورات ہمارے ذہن مین نہین آتے تو یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجردہ ہین، ہم یہان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے مین پڑنا نہین چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہدینا چاہتے ہین کہ پہلے جو کچھ بیان ہو چکا ہے اُس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد مین جن چیزون کو حقائق مجردہ سمجھ لیا گیا ہے، انکا تعلق دراصل جزئی اشیا معدودہ کے سوا کسی اور چیز سے اگر ہو تو وہ محض ان نامون اور رقمون سے جو ابتداً صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس سے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان تمام جزئی چیزون کی قایممقامی کرتے ہین جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ان علامتون یا نامون کا بالذات مطالعہ ویسا ہی دانشمندانہ اور مفید کام ہوگا، جیسا کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی احمقانہ تنقیدات یا خالص لفظی جھگڑون اور بحثون مین اپنا وقت صرف کرے۔

۱۲۳- اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفتگو کرنا چاہتے ہین، جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود انقسام کا مسئلہ علم ہندسہ مین اگرچہ بہ حیثیت کسی علوم متعارفہ یا شکل اثباتی کے صراحۃً مذکور نہین ہوتا۔ تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ نہ تو اس مین کسی شبہہ کی گنجائش سمجھتے ہین اور نہ اسکو ذرہ بھر بھی قابل بحث و سوال جانتے ہین۔ اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہان سے ہندسہ کے وہ تمام تفریحی مستبعدات یا نمائشی صداقتین ابلتی ہے جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ کے اس درجہ متناقض ہین اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہو گیا ہو نہایت ہی اسکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی اُن انتہائی نزاکت

آفرینیون کا خاص مصدر ہی جنہون نے ریاضیات کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق بنا رکھا ہے۔
اسلیے اگر ہم یہ ثابت کر سکین، کہ کسی امتداد محدود مین ان گنت اجزا نہین ہوتے نہ وہ نا متناہی حد تک قابل انقسام ہوتا ہے، تو ہم علم ہندسہ کو دفعۃً ان مشکلات اور تناقضات کی بہت بڑی تعداد سے صاف کر دینگے جنکو ہمیشہ انسان کی عقل کے لیے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہجائیگا،

۱۲۴- ہر جزئی اور محدود امتداد، جسپر ہمارے ذہن کے لیے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اُسکی حقیقت بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن مین موجود ہوتا ہے اور اس لیے لازمًا اُس کا ہر جز معلوم و متصور ہونا چاہیئے۔ لہذا اگر مین کسی محدود امتداد مین جو پیش ذہن ہے۔ ان گنت اجزا کا تصور نہین کر سکتا تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزا اُس مین ہین ہی نہین۔ لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا جسم مین جسکو مین محسوس کر رہا ہون یا اپنے ذہن مین نقش کر لیا ہے، ان گنت اجزا الگ نہین نظر آسکتے، لہذا اس سے مین یہ نتیجہ نکالتا ہون کہ اُسکے اندر یہ موجود ہی نہین۔ میرے لیے اس سے زیادہ کوئی شی واضح نہین ہو سکتی کہ جو امتدادات میرے روبرو ہین، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ کچھ نہین ہین۔ اور یہ بھی کچھ کم واضح نہین کہ مین اپنے کسی تصور کو نا محدود والعدد تصورات مین نہین تحلیل کر سکتا، یعنی وہ نا محدود طور پر قابل تقسیم نہین ہین، باقی اگر امتداد سے تصور محدود کے سوا کوئی اور شے مراد ہے، تو اعلان کرتا ہون کہ اسکی نسبت مین نفیًا یا اثباتًا کچھ نہین کہہ سکتا، لیکن اگر امتداد و اجزا وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ مین آنیوالے معنی ہین یعنی یہ کہ یہ چیزین عبارت ہین تصورات سے، تو پھر یہ کہنا، کہ کوئی محدود کمیت یا امتداد نا محدود والعدد اجزا پر مشتمل ہے، ایک ایسا نمایان اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اس کا پہلی ہی نظر مین اعتراض کریگا۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دار مخلوق قبول کرے، جسکے ذہن مین یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہین داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک توسیعی کے دلمین،

روٹی[1] اور مے کے گوشت اور خون ہوجانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پُرانے تعصبات جو جڑ پکڑ جاتے ہین، اور جو قضایا ایک مرتبہ اصول ہوجانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کرلیتے ہین تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہین وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کرلیے جاتے ہین اور دنیا مین کوئی ایسی موٹی سے موٹی مہمل بات نہین ہے، جسکو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن نگل جانے کے لیے نہ مستعد رہتا ہو۔

۱۲۵- جس شخص کے دماغ مین پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما چکا ہی اُسکو یہ بھی سمجھایا جاسکتا ہے (تصورات حس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جاے) کہ امتداد مجرد نامحدود درجہ تک قابل تقسیم ہی، اور جو شخص یہ خیال کرتا ہی کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہین اُس سے اسی کی بدولت یہ بھی قبول کرایا جاسکتا ہی کہ صرف ایک انچ کے خط مین حقیقۃً بیحساب اجزا موجود ہین گو وہ اتنے چھوٹے ہین کہ باہم ممتاز نہین کیے جاسکتے۔ یہ غلطیان ماہرین ہندسہ کے ذہنوت مین بھی اُسیطرح گھس گئی ہین جسطرح اور آدمیون کے، اور ان کا اثر ان کے استدلالات پر بھی پورا پڑا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہین ہے، کہ امتداد کے نامحدود انقسام کی حمایت مین ہندسہ سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہین، وہ انہی غلطیون پر مبنی ہین۔ سردست ہم ایک عمومی حیثیت سے صرف یہ بتلادینگے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تجرید کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہوگیا ہی

[1] مسیح نے مختلف اناجیل مین مختلف انداز سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہی اور کہا ہی "جو کوئی میرا گوشت کھاتا ہی اور میرا خون پیتا ہی ہمیشہ کی زندگی اسکی ہی" لوقا باب ۲۲ مین ہی کہ "پھر روٹی توڑی ..... اور یہ کہکر انکو دی کہ یہ میرا بدن ہی جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہی، میری یادگار کے واسطے کیا کرو.... پیالہ کو لیکر کہا پیالہ میرے لہو سے ہی جو تمہارے واسطے بہایا جاتا ہی ایک نیا عہد ہی" چنانچہ رومن کیتھلک اس یادگار مین آجتک روٹی اور شیرۂ انگور اتوار وغیرہ کو جمع ہوکر کھاتے ہین اور یقین کرتے ہین کہ واقعی مسیح کا گوشت وخون کھا پی رہے ہین جب کوئی شخص مسیحی دین قبول کرتا ہی تو اسکو بھی بہ تدریج یہ یقین ہونے لگتا ہی کہ جو شی وہ کھا پی رہا ہی وہ روٹی اور شیرۂ انگور نہین بلکہ فی الحقیقت مسیح کا گوشت وخون ہی۔ اسی کو انگریزی مین TRANSUBSTANTIATION (استحالۂ خمر وخبز بہ لحم ودم) کہا جاتا ہی۔ جسکے لیے اُردو مین کوئی مفرد لفظ نہین ملا

۱۲۶- یہ کسی اور جگہ بتایا جاچکا ہے، کہ ہندسہ کے دعاوی اور براہین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ، بند ۱۵) وہین یہ بھی تشریح کردیگئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہیے، یعنی، یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط و رسوم کی نسبت یہ فرض کرلینا چاہیے، کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہین، یا دوسرے لفظون مین کہو کہ ایک عالم ہندسہ، جب ان پر غور کرتا ہی تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کرلیتا ہے، جسکے یہ معنی نہین نکلتے کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن مین قائم کرتا ہی، بلکہ ہوتا صرف اتنا ہے کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہین کرتا، کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اُسکو اصل ثبوت یا برہان سے بے تعلق سمجھتا ہی، اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہین ہے اس سے اس طرح بحث کیجا سکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزا پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ایک انچہ خط فی نفسہ مقصود نہین ہے، بلکہ بہ حیثیت اسکے کہ یہ کلّی ہے؛ اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے معنی کے لحاظ سے ہی جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی نمائندگی کرتا ہے جن مین دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا ممتاز کیے جاسکتے ہین، گو خود اس خط کی ہستی ایک انچ سے زائد نہو، اس طریقہ سے اُن اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچہ خط کی جانب منتقل ہوجاتے ہین- جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے، اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات مین داخل سمجھ لیے جاتے ہین-

۱۲۷- چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہین ہوسکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جاسکے جس مین اس سے زیادہ اجزا ہون اس لیے ایک انچی خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہی، جو بالکل صحیح ہی لیکن نفس اس انچ بھر کے خط کے لیے نہین، بلکہ صرف اُن چیزونکے لیے جو اس سے مراد ہین- لیکن لوگون کے خیال سے یہ

یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہو جاتی ہے کہ خود اس چھوٹے سے خط کے اندر بے شمار اجزا موجود ہین، جو کاغذ پر کھچا ہوا ہے۔ دنیا مین کوئی ایسی چیز موجود نہین جس کو ایک انچ کا دس ہزار وان حصہ یا جز کہا جا سکے، البتہ ایک میل یا قطرِ ارض کا دس ہزاروان حصہ ہوتا ہی اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطر نمائندگی کی حیثیت سے مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسی لیے جب کاغذ پر مین ایک مثلث بناتا ہون اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی مین انچ بھر سے زیادہ نہین، نصف قطر قرار دیتا ہون تو مین اس کو ۱۰۰۰ یا ۰۰۰۰۰ یا اس سے بھی زیادہ حصون مین منقسم خیال کر لیتا ہون۔ کیونکہ اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزاروان حصہ کوئی معنی نہین رکھتا، اور اسلیے بلا کسی زحمت یا غلطی کے اندیشہ کے، اس سے قطع نظر کر لیا جا سکتا ہے، تاہم یہ کشیدہ خطوط چونکہ ایسی بڑی مقادیر کی صرف علائم اور نمائندگی کی حیثیت رکھتے ہین جنکا دس ہزاروان جز بہت بڑا ہو سکتا ہے، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل مین قابل لحاظ غلطیون سے بچنے کے لیے ۱۰۰۰۰ یا اس سے زیادہ اجزا کا نصف قطر فرض کر لیا جائے۔

۱۲۸۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کاغذ پر کھچے ہوے خطون کی نسبت اسطرح گفتگو کرنا، کہ گویا ان کے اندر اتنے اجزا موجود ہین، جتنے فی الواقع نہین ہین، اسلیے ضروری ہے تاکہ آخر مین چلکر استعمال کے لیے ہمارا دعویٰ عمومی اور کلی ہو جاے۔ ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پرتال لین، تو ہم پر یہ منکشف ہو جائیگا، کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لیے یہ نہین تصور کر سکتے کہ اس مین دس ہزار حصے نکل سکتے ہین، بلکہ مقصود کوئی اور خط ہی جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے، اور جسکا یہ ایک انچی خط محض نمائندہ ہی۔ اور جب ہم خط کی بابت یہ کہین کہ وہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے تو ہمکو ایک ایسا خط مراد لینا چاہیے، جو نامتناہی حد تک بڑا بھی ہو۔ جو کچھ ہمنے یہان کہا ہی، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندسہ مین محدود امتداد کے لیے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیون ضروری خیال کیا گیا ہی

۱۲۹- ایک شخص یہ خیال کریگا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا ہوتے ہین، وہی خود اسکے رد کے لیے متعدد دلائل ہو سکتے تھے لیکن مین نہین سمجھتا کہ ان قضایا یا مسائل کے خلاف جنکا تعلق عدم تناہی سے ہے کس منطق کی رو سے استقراتی ثبوت نہین قبول کیے جاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا ہو نامحدود ذہن کی قوت سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شی نہین ہے یا یہ کہ گویا حقیقت وصداقت کے ساتھ کسی مہمل اور متناقض چیز کا تعلق ضروری ہے لیکن جس شخص کی نظر اس دعوی کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ جائیگا کہ یہ محض ذہن کی جمود پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارہ کرے۔ کاہلانہ تشکیک کے سامنے سر اطاعت خم کر دینا زیادہ پسند کرتا تھا۔

۱۳۰- ادھر آخر زمانہ مین نامتناہیات کے بارے مین اس قدر بلند پروازیان کیگئی ہین، اور یہ ایسے عجیب وغریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہین، کہ جنکی بدولت خود موجودہ دور کے علماء ہندسہ مین کچھ کم وسوسے اور نزاعین نہین پھیلی گئی ہین۔ بعض نہایت بڑے لوگون نے تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہین قانع رہے، کہ متناہی خطوط نامتناہی العدد اجزا مین منقسم ہو سکتے ہین، بلکہ اس سے بڑھکر اس کے قائل ہین، کہ ان انتہائی اجزا مین سے ہر ایک، پھر دوسرے نامتناہی اجزا پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لاالی نہایت۔ مین کہنا یہ چاہتا ہون، کہ یہ لوگ اسکے مدعی ہین، کہ اجزاء لاتتجزی کے بھی اجزا لاتتجزی ہین، اور پھر ان کے بھی اجزاء لاتتجزی ہین، وعلی ہذا، بغیر اس کے کہ کہین انتہا ہو۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک انچ صرف نامتناہی العدد اجزا پر مشتمل نہین ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی در نامتناہی اجزا، لاالی نہایت اس کے اندر

موجود ہین۔ دوسری جماعت سلسلۂ اوّل کے آگے اور سلسلون کے اجزا کو سرے سے کوئی چیز ہی نہین مانتی۔ کیونکہ وہ معقول طور پر اس تخیل کو لغو خیال کرتے ہین کہ کوئی واقعی امتداد یا حصۂ امتداد ایسا موجود ہو کہ گو نا متناہی حد تک اسکی تضعیف و تزئید کرتے چلے جاؤ، پھر بھی وہ کبھی ایک چھوٹے سے چھوٹے متعین امتداد کے مساوی نہین ہوسکتا۔ لیکن دوسری جانب یہ خیال کرنا بھی کچھ کم لغو اور بے معنی نہین معلوم ہوتا کہ کسی حقیقی اور واقعی جذر کا مربع، مکعب یا اور دوسری قوتین بجاے خود یا فی نفسہ سرے سے لاشی ہون، جو ان لوگون کو ماننا پڑتا ہی جو صرف سلسلۂ اوّل کے اجزاء لاتنجزیٰ کے قائل ہین، اور باقی مابعد کے سلسلون کے منکر ہین۔

۱۳۱۔ لہذا کیا ان تمام باتون سے ہم بجا طور پر یہ نہین نتیجہ نکال سکتے کہ دونون فریق غلطی پر ہین، اور یہ کہ لازماً کوئی ایسی شی نہین موجود جسکو نا متناہی الصغر اجزا سے تعبیر کیا جاسکے، اور نہ کسی محدود کمیت یا مقدار مین نا محدود والعدد اجزا پاے جاتے ہین؟ لیکن تم یہ کہوگے کہ اگر یہ نتیجہ تسلیم کرلیا جاے تو لازمی طور پر ہندسہ کی بیخ و بنیاد ہی برباد ہوجاتی ہے، اور یہ ماننا پڑتا ہی کہ جن بڑے بڑے آدمیون نے اس علم کو اس حیرت انگیز بلندی تک پہنچایا ہی، وہ تمام عمر بس ایک ہوائی قلعہ باندھتے رہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہی کہ ہندسہ کا جتنا حصہ کارآمد اور منافع انسانی کے لیے ترقی بخش ہی، وہ ہمارے اصول کی بنیاد پر بھی مستحکم اور غیر متزلزل رہتا ہی۔ بلکہ اگر علم ہندسہ کو عملی حیثیت سے پیش نظر رکھکر دیکھا جاے تو ہمارے اصول کی رو سے بجاے کسی قسم کے نقصان کے اسکو نفع پہنچتا ہی لیکن اسکی واجبی توضیح، اور یہ ثابت کرنا کہ محدود امتداد کو نا محدود حد تک قابل انقسام فرض کیے بغیر کیونکر خطوط و اشکال کی پیمایش اور انکے خواص کی تحقیق کی جاسکتی ہی، کسی دوسرے مناسب موقع کی بحث ہے۔ باقی کے لیے اتنا کہدینا کافی ہے، کہ اگرچہ ہمارے اصول سے لازمی طور پر ریاضیات نظری کے بعض نہایت نازک اور دقیق حصون کا، بلا

صداقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچا سے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہی لیکن باایں ہمہ
مین یہ نہین سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے۔ بلکہ مین تو الٹے یہ خیال کرتا
ہون کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہیے تھی کہ قوی الاجتہاد اور اعلیٰ قابلیتون کے
آدمی ان دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزون کے مطالعہ پر لگا دین، جو
ہمارے متعلقات زندگی سے قریب تر ہین، یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہین۔

۱۳۲۔ اگر یہ کہا جاسے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنکی صحت غیر مشتبہ ہی علم وانکشاف انہی
طریقون سے ہوا ہی جنمین نامتناہی اجزا کا استعمال ہوتا ہی، لہذا اگر ان اجزا کا وجو د مستلزم تناقض
ہوتا، تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کیجائے تو ایک مثال مین بھی
یہ نہ ثابت ہو سکیگا کہ متناہی خطوط کے لیے نامتناہی اجزا کا تصور یا استعمال ضروری ہی، بلکہ چھوٹی
سی چھوٹی مقادیر حسیہ ہی سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہین پڑتی۔ اتنا ہی نہین، بلکہ یہ بھی
واضح ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزا کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہین۔

۱۳۳۔ جو کچھ ہمنے یہان تک کہا ہی، اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑون
ہزارون اہم غلطیون کا منبع وہی غلط اصول ہین جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصونمین تردید کیگئی ہی،
ساتھی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہی کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہین وہ نہایت نتیجہ خیز ہین
اور اُن سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہین، جو فلسفہ اور مذہب دونون کے لیے یکسان طور پر
بے حد سودمند ہین، بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے مین یہ اچھی
طرح ثابت وعیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذاہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور مذہبی دشمنون
کی قوت واعتماد کا اصلی مرکز یہی شی ہی۔ اور اگر یہ واقعی ہی کہ اذہان مدرکہ سے باہر بے ذہن اشیا کا حقیقی
مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہین ہوتی، بلکہ اسکے

خلاف، بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہین۔ اگر مادہ کا فرض محض ایک غیر ثابت شی ہے جس کی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہین ہے اگر اسکے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہین لاسکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدۂ نامتناہیات کے تاریک اور عام فریب پردہ مین اپنے کو چھپا رکھنا چاہتے ہین۔ ساتھ ہی اگر اس مادہ کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہین پیدا ہوتا۔ اگر دنیا مین اسکی گم شدگی کا حس تک نہین ہوتا، بلکہ بے اسکے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن مین آجاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض نفوس اور تصورات کے ماننے سے متشککین اور ملاحدہ دونون ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جاتے ہین، اور ہماری اسکیم عقل و مذہب دونون کے کامل طور پر مطابق ہے۔ تو مین خیال کرتا ہون کہ اگر چہ یہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کیجاے، اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے، جس کا عدم امکان مین سمجھتا ہون کہ پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے تو بھی ہمارا یہ امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے۔

۱۳۴۔ یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مناقشات بے سود ثابت ہو کر رہ جاتے ہین، جو علے العموم علم کے معمولی اور غیر اہم اجزا نہین خیال کیے جاتے ہین، اور اسلیے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگون کو شدید تعصب ہوگا جو ایک نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات مین مصروف رہے ہین، اور ان کے مطالعہ مین نہایت عظیم الشان ترقیان کی ہین لیکن با این ہمہ ہمکو امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لیے اس کو کوئی منصفانہ بنا نہ قرار دین گے، کہ ان سے مطالعہ کی جانفشانیون مین تخفیف ہو جاتی ہے، اور علوم انسانی پہلے سے زیادہ صاف، مختصر اور قابل تحصیل بنجاتے ہین

۱۳۵۔ علم تصورات کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے اس کو ختم کرنے کے بعد اب ہمکو

اپنی مجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرنی ہے، جنکی نسبت انسانی علم شاید اتنا ناقص نہین ہے، جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سب سے بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہمکو اس کا کوئی تصور نہین ہوتا لیکن اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بداہتہً ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہین کرتی۔ اور اس تصور کا عدم امکان، اگر مین غلطی نہین کرتا تو بند ۲۷ مین برہاناً ثابت کیا جا چکا ہے، یہان صرف اتنا اضافہ کرنا ہے کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ بس ایک ایسا جوہر یا محل ہے جسمین بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہین لیکن یہ جوہر، جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہے، یا انکا محل ہے اسکا خود کوئی تصور یا تصور کے مانند ہونا بداہتہً باطل اور بے معنی ہے۔

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضون کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے، جو تمام جواہر کے علم کے لیے موزون ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک مثلث کو جانتے ہین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور نیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کرسکتے، لیکن مجکو یقین ہے، کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کریگا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے، اسی لیے اگر تمام باتین اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی ہین تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ صرف اس بنا پر اپنے قواے عاقلہ کو ناقص ٹھرانا کہ اُن سے ہم کو روح یا جوہر مفکر کا کوئی تصور نہین حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہین ہے کہ ہم اُن پر یہ الزام رکھین کہ وہ کسی مدور مربع کے سمجھنے کے ناقابل ہین۔

۱۳۷۔ اس خیال سے، کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہیے، سیکڑون مہمل اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہو گئے ہین، اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے۔ اتنا ہی نہین، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلون مین خود اس امر کی نسبت وسوسہ پیدا کر دیا ہے، کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ ڈھونڈھنے سے اس کا تصور تو کوئی ملا نہ ہوگا۔ یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے، اور جسکی ہستی اُسکے ادراک سے زیادہ حقیقت نہین رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جوہر فاعل کی شبیہ یا تمثال ہو، اسکے ابطال کے لیے اس سے زیادہ کسی شی کی ضرورت نہین معلوم ہوتی کہ بس ان لفظون کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہوگے کہ اگرچہ کوئی تصور مُفکّر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہین ہوسکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہوسکتا ہے، اور یہ کچھ ضرور نہین کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو۔

۱۳۸۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات سے مشابہت نہین رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز مین مماثل ہو۔ تم ارادہ، فکر، اور ادراکِ تصورات کی قوتون کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہین باقی رہ جاتی، جس مین کوئی تصور روح کے مانند ہوسکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہین، جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے۔ یہی چیزین، اور صرف یہی چیزین اس اصطلاح روح کے مفہوم ومعنی کا خمیر ہین، اسی لیے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتون کی کسی درجہ تک نمایندگی ہوسکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہین ہوسکتا۔

۱۳۹۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس، اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہین ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہین، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہین۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شی پر ہے، جو نہ تصور ہے، نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے، جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور اُن سے استدلال کرتی ہے اور صاحب ارادہ ہے

مین خود کیا ہون، یعنی وہ چیز، جس کو مین لفظ مین سے تعبیر کرتا ہون، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جوہر نفس سے مراد ہے لیکن اگر مین یہ کہون کہ مین کچھ نہین ہون، یا مین صرف ایک تصور ہون، تو ان قضایا سے زیادہ کوئی شی بداہتۃً مہمل اور لغو نہ ہوگی۔ باقی اگر یہ کہا جاے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مدلولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہین، اسلیے کوئی وجہ نہین بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہے وہ بھی اس کلیہ مین کیون نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدرکات اس امر مین شریک ہین کہ وہ سرتاسر غیر فاعل یا منفعل ہین، اور ان کا وجود اِن کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، بہ خلاف اِسکے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے، جس کا وجود یہ نہین ہے کہ اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قائم رکھین تاکہ دو بالکل مختلف اور متبائن الماہیت چیزون مین التباس نہ واقع ہو۔ دیکھو بند ۲۷،

۱۴۰- ایک وسیع مفہوم مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمکو روح کا تصور (یا بلکہ ایک[1] درک) حاصل ہے یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہین، ورنہ ہم اسکی نسبت نفیاً یا اثباتاً کچھ نہ کہہ سکتے۔ اِسکے علاوہ جس طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے، اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسرون کے تصورات کے مشابہ ہین، دوسرون کے تصورات کا ادراک کرتے ہین، اسی طرح ہم دوسرون کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہین جو اس مفہوم مین دوسری ارواح کا تصور یا شبیہ کہی جاسکتی ہے۔ اور ہماری روح کو دوسرون کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے، جو ہماری حس کردہ حرارت یا نیلے پن کو دوسرون کے تصورات حرارت یا نیلگونی سے۔

۱۴۱- سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے لیکن

---

[1] دوسرے اڈیشن مین مصنف نے اضافہ کیا۔

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کرین، یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح کرین یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ روح کی ابدیتِ طبعی کے مدعی ہین ان کا یہ خیال ہے، کہ یہ قطعاً ناقابل فنا ہے، یہان تک کہ وہ نامحدود القویٰ خلّاق بھی نہین فنا کرسکتا جس نے اسکو ابتدائے ہستی بخشی ہے، بلکہ منشا صرف یہ ہے، کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فساد نہین ممکن ہے۔ البتہ جو لوگ اسکو صرف ایک طرح کا لطیف، ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہین یا حیوانی روح کے مثل جانتے ہین، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنائیت و فساد کے بھی قائل ہین، کیونکہ ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہوسکتی ہے، جسکے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اُس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے، جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھکر کہ یہ خیال مذہب و اخلاق کے زہریلے اثرات کے لیے تیر بہدف تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بغلگیر ہوگیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہے لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جاچکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہون، اُن کی حقیقت انفعالی تصورات سے زیادہ نہین، جنکا وجود صرف ذہن مین ہے، اور یہ ذہن اُن سے اس سے زیادہ بعید اور متبائن ہے جتنی تاریکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کرچکے ہین کہ روح ناقابل انقسام، غیر مادی، اور غیر ممتد ہے، اور اسی لیے لازماً ناقابل فساد بھی ہے۔ اس سے زائد کوئی شئی واضح اور روشن نہین ہوسکتی کہ حرکات، تغیرات انحطاط اور فساد، جنکو ہر ساعت ہم اجسام طبعی پر طاری ہوتے دیکھتے ہین (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر کرتے ہین) اِن کے لیے ممکن ہی نہین کہ ایک فاعل، بسیط، غیر مرکب جوہر پر اثر کرسکین لہذا ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کئے نہین فنا ہوسکتی۔ یعنی انسان کی روح فطرتاً ناقابل فنا یا ابدی ہے۔

۱۴۲۔ اتنا کہنے کے بعد، مین خیال کرتا ہون کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہی کہ ہماری روح کا علم اُس طریقہ سے نہین ہو سکتا، جیسے بے حس منفعل چیزون کا یا تصورات کا ہوتا ہے، روح اور تصورات اس قدر دو کلیۃً متضاد چیزین ہین، کہ جب ہم یہ کہین کہ وہ موجود ہین، اُنکا علم ہوتا ہی وغیر ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ الفاظ کسی ایسی شی پر دلالت کر رہے ہین، جو دونون کی ماہیت مین مشترک ہے۔ ان دونون مین کوئی چیز بھی مشترک یا یکسان نہین ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتون مین کسی قسم کی تزیید یا توسیع سے، روح کو اُسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہین جسطرح مثلث کو جانتے ہین۔ یہ اتنی مہمل بات ہی جیسے ہم یہ امید کرین، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہین۔ اس پر مین اس لیے بار بار اس قدر زور دیتا ہون، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیون سے محفوظ رکھنے مین نہایت سودمند اور اہم ثابت ہوگا (مین خیال کرتا ہون کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہین کہا جا سکتا، کہ ہمکو کسی فاعل ہستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمکو ان کا درک[۱] ہوتا ہے۔ مجکو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک مین یہ جانتا یا سمجھتا ہون کہ ان لفظون سے کیا مراد ہے۔ مین کیا جانتا ہون، بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہون۔ اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرین، تو مین یہ نہ کہونگا کہ ایسا نہین کیا جا سکتا۔ لیکن صفائی اور صحت کے لیے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہوگا، کہ جو چیزین باہم بالکل متضاد ہین ان کے نامون مین بھی امتیاز قائم رکھا جائے۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے، کہ اشیا کی باہمی نسبتون اور علائق کے علم کے لیے بھی جن مین خود افعال نفس بھی داخل ہین، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے۔ لیکن اگر موجودہ زمانہ مین

[۱] قوسین کی عبارت مصنف نے دوسرے ایڈیشن مین بڑھائی ہی۔ دیکھو بند ۸۹، اور اسپر فٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے، کہ لفظ تصور، نفوس، علائق، اور افعال سب کے لیے عام ہو گیا ہی تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۳- اتنا اور اضافہ کر دینا بیجا نہ ہوگا، کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے مین تصورات مجردہ کا کچھ کم حصّہ نہین ہے لوگون نے خیال کیا، کہ ذہن کے افعال اور قوتون کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل و اثرات سے جدا کیا جا سکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا، کہ بہت سی مبہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات ادراکات مجردہ سمجھے جاتے ہین، الٰہیات اور اخلاقیات مین داخل ہو گئی ہین، اور انکی بدولت علماء مین باہم بیجا اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہین۔

۱۴۴- لیکن، روح کی ماہیت اور اسکے افعال کی نسبت منازعات آفرینی مین، کسی شی کا اُتنا حصہ نہین ہے، جتنا اُن اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوسہ سے مستعار لیکر ان پر چسپان کر دیے گئے، مثلاً ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے، اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے، جس مین احساس کی ٹھوکر اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے جس طرح معمولی گیند مین ریکٹ کی ضرب سے۔ پھر اسی سے ایسی بے انتہا لغزشین اور غلطیان پھوٹ نکلتی ہین جو اپنے نتائج کے لحاظ سے اخلاق کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہین۔ لیکن مجکو ذرا بھی شک نہین، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کرین کہ بعض مقبول عام تعصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھین، تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا مستوی اور ہموار چہرہ بے نقاب ہو جاے گا۔

۱۴۵- جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحون کے وجود کا علم ہمکو صرف اُنکے افعال اور اُن تصورات کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے، جو وہ ہمارے اندر متہیج کرتی ہین، مجکو بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہین، جو ان چیزون کی تخلیق مین شریک اور متحد العمل ہین۔ لہٰذا دوسری روحون کا مجکو جو علم ہے، وہ براہ راست نہین ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے، جنکو مین بہ حیثیت اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہون۔

۱۴۶- اگرچہ بعض ایسی چیزین ہین، جو ہمکو اس امر کا یقین دلاتی ہین کہ اُنکی آفرینش مین انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، بااین ہمہ یہ ہر شخص کے لیے بدیہی ہے، کہ وہ چیزین جنکو مصنوعات فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہین، وہ نہ انسانی ارادون کی آفریدہ ہین، اور نہ ان کے ماتحت۔ اسلیے ماننا پڑتا ہے، کہ کوئی اور روح موجود ہے جو اُنکی علت ہے کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا صریحی تناقض ہے (دیکھو بند ۲۹) لیکن اگر ہم طبعی چیزون کی باقاعدگی، ترتیب اور تسلسل پر غور کرین، اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز عظمت، حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزون کی صناعی پر خیال کرین، ساتھ ہی اس مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھین۔ بلکہ ان سب سے بڑھکر لذت والم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبعی میلانات یا احساسات، اور اشتہائات وجذبات ہین جنکی کبھی کماحقہ ستائش نہین ہوسکتی ہین کہتا ہون کہ اگر ہم ان سب چیزون پر نظر کرین، اور ساتھ ہی واحد، ازلی، بے انتہا حکیم، مہربان اور کامل وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کرین، توہمکو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اُسی مذکورۂ بالا روح سے ہے، جو ہر جگہ کارفرما ہے، اور جس سے تمام چیزین موجود ہین۔

۱۴۷۔ بس اس سے یہ واضح ہوگیا کہ خدا کا علم بھی ہمکو اُسی طرح قطعی اور براہ راست طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم۔ بلکہ ہم یہان تک دعویٰ کرسکتے ہین کہ آدمیون کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بدیہی طور پر ہمکو خدا کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات تعداد مین ان اثرات سے بے انتہا زیادہ اور قابل لحاظ ہین جو عوامل انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہین، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی ایسی نہین ہے جو خود انسان کے یا اسکے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا اذعان نہ دلاتی ہو، جو خلاق فطرت ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ دوسرون کو متاثر کرنے کے لیے ارادۂ انسانی کے پاس محض اپنے اعضا سے جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہین۔ باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے کے ذہن مین کوئی تصور پیدا ہو، یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے۔ لہذا تنہا وہی ایک ذات ہے، جو اپنے کلمۂ قدرت سے تمام چیزون کو پابند کرکے مختلف روحون کے مابین وہ رشتہ قائم رکھتی ہے، جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود علم کا حاصل کرتی ہین، لیکن باینہمہ یہ حقیقی روشنی، جو ہر چیز پر جا گرتی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۴۸۔ ایک ناسمجھ گروہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہین سکتے، محض ایک عام فریب دعویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہین، کہ اگر ہم اسکو اسی طرح دیکھ سکتے جس طرح انسان کو دیکھتے ہین، تو ہم اسپر آپ ایمان لاتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اُسکے اوامر کے آگے سر بھی جھکا دیتے۔ لیکن افسوس وحسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمکو صرف اپنی آنکھین کھولنے

کی ضرورت ہے، جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے **احکم الحاکمین** کو اُس سے بہت زیادہ ہین اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہین، جس طرح اپنے ہمجنسون کو دیکھتے ہین۔ میرا یہ منشا نہین کہ ہم خدا کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہین (جیسا کہ بعض[1] لوگ مدعی ہین) یا یہ کہ جسمی چیزون کو بذات خود نہین دیکھتے، بلکہ ان چیزون کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی اشیا کی نمائندگی کرتی ہین۔ کیونکہ مجکو اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ نظریہ میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہے۔ مین اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہون۔ کسی انسانی روح یا ذات کا علم حس سے نہین ہوتا، کیونکہ یہ کوئی تصور نہین ہے۔ اس لیے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہین تو ہم دراصل صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہین، جو خود ہمارے ذہن مین اس وقت پیدا ہوتے ہین۔ اور چونکہ یہ تصورات متفرق اور ممتاز مجموعون کی صورت مین الگ الگ نظر آتے ہین جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق روحون کا وجود ہے۔ لہذا اس سے صاف ہے کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے، جو ہماری طرح زندہ ہے، حرکت کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے، تو ہم خود کسی انسان کو نہین دیکھتے۔ بلکہ صرف ایک ایسے خاص مجموعۂ تصورات کو، جو ہمکو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے، کہ ہمارا ہی جیسا کوئی اور مبدأ فکر و حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعۂ تصورات نمائندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے، اور اسی طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہین۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جہان ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہان، چونکہ ہر وہ چیز جس کو ہم دیکھتے، سنتے، محسوس کرتے یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہین، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے، جس طرح ہمارا

---

[1] میلے برانکا مراد ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست شعور و ادراک نہین کر سکتے، ہم مادی یا خارجی موجودات کو صرف ”خدا کے اندر“ دیکھ سکتے ہین۔

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، اسلیے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہین، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ الہیت کی آیات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہین۔

۱۴۹- اس لیے یہ بالکل صاف ہی کہ جس مین ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے اُس کے لیے خدا یا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شی بدیہی نہین ہوسکتی، جو ہمارے اذہان کے لیے اس درجہ مانوس ہے کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گونہ گون تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہمکو برابر ہر آن متاثر کرتے رہتے ہین، اور جنکے ہم قطعاً اور کلیتہً ماتحت ہین، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خمیر ہین، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا انکشاف جو ذہن سے اسقدر نزدیک ہی، صرف معدودے چند عقلون تک محدود رہنا انسان کی سفاہت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہی کہ وہ باوجود اتنے نمایان مظاہر الہیت سے گھرے ہونے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہتات نے آنکھون کو خیرہ کر دیا ہے۔

۱۵۰- لیکن تم یہ کہوگے، کہ تو پھر کیا فطری چیزون کی آفرینش مین خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہین۔ اور ان سب کو براہ راست اور کلیتہً خدا ہی کے فعل کیجانب منسوب کر دینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہی کہ اگر فطرت سے صرف اُن اثرات یا احساسات کا مرئی سلسلہ مراد ہی، جو خاص خاص بندھے ہوے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبع یا مرتسم ہوتے ہین، تو ظاہر ہی کہ فطرت اس معنی مین سرے سے کوئی شی نہین خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت سے کوئی ایسی ہستی مراد ہی جو خدا، قوانین فطرت اور مدرکات حسی سب سے ممتاز اور بیگانہ ہو تو مجکو اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ لفظ میرے لیے ایک مہمل آواز ہے جس مین کوئی معنی نہین۔

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے اُن بے دینون کا پھیلایا ہوا ایک وہم باطل ہی جو خدا کے نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جائی کے صحیح ادراکات نہین رکھتے تھے۔ لیکن بہت زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اس وہم مین عیسائی گرفتار ہون، جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہین جسمین تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یدِ قدرت کی جانب منسوب کیے گیے ہین جن کو یہ بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہین۔[1] وہ زمین کی سرحدون سے بخار اُٹھاتا ہے، وہ مینھ کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہی اور ہوا کو اپنے خزانون سے نکالتا ہی (دیکھو یرمیاہ باب۱۰ آیت۱۳) وہ موت کی پرچھائین کو صبح کر دیتا اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہی" (دیکھو عموس باب۵ آیت۸) "وہ زمین کا حال دیکھتا ہی اور وہ اسکو مینھون سے نرم کرتا ہی۔ وہ اُسکی روئیدگی مین برکت بخشتا ہی اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشتا ہی، چنانچہ چراگاہین گلون سے ملبس ہین اور نشیب غلّے سے ڈھک گئے ہین (دیکھو زبور باب۶۵) لیکن باوجود اسکے کہ کتاب مقدس کی یہی عام اور مستمر زبان ہی، پھر بھی، نہین معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیون بھاگتے ہین، کہ ہمارے تمام احوال و معاملات مین براہ راست خدا کا ہاتھ ہی۔ اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے ہین کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کور و بے حس نائب کو مقرر کر دیا ہی باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کرین) تو ہم مین سے کسی سے بھی دور نہین ہی۔

۱۵۱- مجکو معلوم ہی کہ یہ اعتراض کیا جاے گا کہ قدرتی چیزون کی پیدائش مین جن آہستہ تدریجی اور پیچیدہ طریقون سے مشاہدہ ہوتا ہی، اس سے یہ نہین سمجھ مین آتا، کہ قادر مطلق فاعل کا ہاتھ اُنکی براہ راست علت ہی، اسکے علاوہ، خبیث و خطرناک جانورون کا وجود، نا وقتی ولادتین۔ پھلون کا کلی ہی کی حالت مین مرجانا، صحرائی مقامات مین بارش کا

[1] یہ تمام اقتباسات بعینہ اُردو کتاب مقدس سے نقل کر دیے گئے ہین۔

ہونا، انسان کی زندگی کے گونہ گون مصائب و آلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزین، اس امر کے کثیر التعداد دلائل ہین، کہ یہ سارا کارخانۂ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی مین ہے لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حد تک بند ۶۲ سے واضح ہے۔ کیونکہ یہ بالکل عیان ہے کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی مین، اور مستحکم و منضبط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لیے مذکورۂ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی، جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونون کا ثبوت ملتا ہے۔ اس زبردست مشین فطرت کی یہ صنعت ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور بوقلمون حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہین، پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک ہے، وہ گوشت و خون کے انسانون کے لیے ناقابل حس ہے۔ (پیغمبر نے کہا ہے "یقیناً تو ہی وہ خدا ہے، جو اپنے کو چھپاتا ہے" (دیکھو یسعیا باب ۴۵ آیت ۱۵) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مادہ پرستون اور کاہل الوجودون کی آنکھون سے پنہان رکھتا ہے، جو غور و فکر کی ذرا بھی زحمت نہین گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لیے کوئی شی اتنی زیادہ روشن نہین ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق روح کا بے محابا وجود، جو سارے نظام ہستی کو ترتیب، تنظیم اور تقویم بخشتا ہے۔ جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہین، اس سے یہ بالکل صاف ہے، کہ احوال زندگی مین ہماری رہنمائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لیے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اسکے ذہن کی ساری بلند پروازیان اور تمام انسانی عقل و تدبیر کسی مقصد کے کام نہ آسکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتون اور طاقتون کا ہونا ہی ناممکن ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۱۔ لہذا تنہا یہی ایک بات ان تمام جزئی زحمتون کو یکسر

کم وزن کردیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوتی ہین۔

۱۵۲۔ لیکن ان تمام باتون کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ فطرت کے خودیہ نقائص وعیوب بھی بے سود نہین ہین، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام دیتے ہین اور بقیہ اجزار آفرینش کے حسن کو دوبالا کردیتے ہین، بالکل اسی طرح جیسے تصویرین سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور منوّر حصّون کو اور زیادہ اجاگر کردیتی ہے اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ نطفہ اور جنین کی اضاعت، اور حیوانات ونباتات کی اپنی پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام دھرنا، کہین ہماری اس عصبیت کا نتیجہ تو نہین ہے، جو ناتوان وکفایت شعار انسان کے طریق کار کے ذہن نشین ہوجانے سے پیدا ہوگئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک اُن چیزون کے صرف واستعمال مین ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام دانشمندی خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جدوجہد کے نہین پیدا کرسکتا۔ لیکن ہمکو یہ ہرگز نہ وہم کرنا چاہیے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک ودقیق مشینین کے خلق کرنے مین اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ زحمت یا تکلیف پیش آتی ہے، جتنی ایک سنگریزے کے پیدا کرنے مین۔ کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہین ہے، کہ ایک قادر مطلق ذات بلا تفریق ہر شئی کو محض ایک کُن یا اشارۂ مشیئت سے پیدا کرسکتی ہے۔ اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزون کی گونا گونی یا بہتات کو ان کے خالق کی کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہیے بلکہ ان چیزون کو اس کی قدرت کی وسعت وہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہیے۔

۱۵۳۔ رہا کلفت والم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا مین فطرت کے قوانین عامہ

اور ناقص و محدود روحون کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے، تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لیے قطعاً ناگزیر ہے۔ علاوہ برین ہماری تنگ نظری کا بھی قصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن مین لیتے ہین اور اُسکو مطلق شر قرار دے لیتے ہین، حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لین کہ چیزون کے مختلف مقاصد باہمی علائق اور وابستگیون کا پوری طرح احاطہ کر لین، اور یہ کہ کن مواقع پر کن نسبتون سے ہم لذت و الم سے متاثر ہوتے ہین، ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا مین ہماری تخلیق کا منشا کیا ہی۔ تو ہمکو اس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزین بجائے خود شر نظر آتی ہین، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائین، تو فی نفسہ خیر ہین۔

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہی، اس سے ہر فہمیدہ آدمی پر یہ واضح ہو جائے گا کہ دنیا مین حامیان الحاد یا مانوی[1]، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی وسعت و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہی۔ حقیر اور نافہم نفوس بے شک خدا کے کامون کا مذاق اڑا سکتے ہین، کیونکہ وہ ان کی خوبی اور نسق کے سمجھنے سے عاری ہین، یا اسکی زحمت ہی نہین گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخیال ہین، ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہین، وہ حکمت و فضل کی اُن الٰہی نشانیونکے حق ستائش کو کبھی پوری طرح نہین ادا کر سکتے جنکی جھلک اعتدال فطرت کے ہر ذرہ مین موجود ہی، لیکن ایسی صداقت عالم مین کہان ہو سکتی ہی کہ جو ذہن پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح اور نظر بھر کر

[1] ایران کا مشہور مانی مراد ہی، جو خیر و شر کی دو مستقل ازلی روحانی طاقتین یا ہستیان تسلیم کرتا ہی، جسکو نور و ظلمت سے تعبیر کرتا ہی۔ اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے، اسکو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہین۔

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی آبادی کا وہ سوادِ اعظم جو شب و روز صرف کاروبار یا لذت اندوزیوں میں پھنسا رہتا ہی، اور اپنی چشم بصیرت کو شاذ ہی کھولنے کا عادی ہی اگر وجودِ خدا کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع کی جا سکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵- آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر سے اوجھل ہو جانا تعجب انگیز نہیں ہی، بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہی کہ اُسنے غفلت کے اِن پردوں سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہی، اور مجھکو خوف ہی کہ بہت سے اعلےٰ قابلیتوں اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک میں بستے ہیں محض اپنی بے پروائی اور خطرناک غفلت شعاری کی بدولت، الحاد میں ڈوب گئے ہیں۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہی نہیں بلکہ صرف یہ کہ اُنکے پاس اسکے ہونیکا کوئی اطمینان بخش ثبوت نہیں ہی، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہی کہ کوئی شخص اُس قادرِ مطلق ہستی کی ہمہ جائی، قدوسیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور منور ہونے کے بعد اسکے قوانین کی بے باکانہ ہتک اور بے احترامی پر اڑا رہے۔ لہذا ہمکو ان نکات مہمہ پر نہایت جد و جہد سے غور و تامل کرنا چاہیے، تاکہ اس بات کا ایک غیر مشتبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند عالم کی آنکھیں ہر نیکی اور بدی کو دیکھ رہی ہیں؛ وہ ہمارے ساتھ ہی اور جہاں ہم جاتے ہیں ہماری نگرانی کرتا ہی، اور کھانے کے لیے روٹی اور پہننے کے لیے کپڑا دیتا ہی۔ اور یہ کہ وہ ہمارے سُویدائے قلب تک کے خیالات سے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سرتاسر اور براہ راست اُس سے وابستہ ہیں۔ ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا نا مدفوع نتیجہ یہ ہو گا کہ ہمارے قلوب ایک ایسی پرہیبت تنبّہ اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائیں گے، جو نیکوکاری کے لیے قوی ترین محرک اور رہنما، اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے۔

۱۵۶۔ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ مین سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری تمام محنتون کا اصلی مقصود و ماحصل ہے، لہذا جو کچھ مین نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل مین خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا کر سکون، تو مین اپنی ان ساری جانکاہیون کو سرتاپا رائیگان اور بے اثر خیال کرون گا۔ اور ان لاحاصل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغلہ ہین، اب یہ بہتر ہے کہ انکو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفۂ الٰہی کی نجات بخش صداقتون پر ایمان لاوین، جنکا علم اور جنپر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے۔

تمام شد

مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجرید	
۳	Absolute	مطلق	
۴	Atom	سالمہ	
۵	Aposteriori	اکتسابی حصولی استقرائی	اصل مین یہ دونون منطق کی اصطلاحین ہین، جسمین استقرائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے باقی نفسیات والہیات مین کہین حصولی وحضوری مناسب ہوتا ہے، اور کہین اکتسابی وبدیہی،
۶	Apriori	وہبی حضوری قیاسی	
۷	Attributes	صفات	اعراض یا کیفیات کے مفہوم مین اس لفظ کا استعمال غلطی ہے اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہین جو کسی شی کی ماہیت مین داخل ہین، جیسے امتداد مادہ کی صفت ہے ذاتیات کا لفظ زیادہ مناسب ہے
۸	Accident	عرض	
۹	Antipodes	تحت الرجلی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۹۲ فٹ نوٹ
۱۰	Archtype	اصل	نقل یا مثنیٰ کا مقابل ومتضاد

۱۱	Analogy	تمثیل	
۱۲	Adinfinitum	لاالی نہایت	
۱۳	Associations	اُتلافات (ذہنی)	
۱۴	Active mind	روح فاعل	بر کلے اس سے خدا مراد لیتا ہی کہ اسکے نزدیک صفت فاعلیت صرف اسی مین ہے۔
۱۵	Being	کون	
۱۶	Becoming	تکون	
۱۷	Conception	تعقل	اسکے مفہوم کا امتیازی جز کلیت ہی جزئیات کے ادراک کو تعقل نہ کہنا چاہیے۔
۱۸	Corporeal Substance	جوہر جسمی	
۱۹	Corpuscles	ھباآت	یہ اکثر خلایا (Cells) کے معنی مین مستعمل ہوتا ہی
۲۰	Cognition	وقوف	
۲۱	Causation	تعلل	
۲۲	Co-eternal	شریک ازلیت	
۲۳	Corruption	فساد	یہ دو لفظ علی الترتیب فنا و بقا کے مفہوم مین مستعمل ہین مثلاً مادہ کے لیے فنا و مادہ اور استمرار مادہ
۲۴	Conservation	استمرار	
۲۵	Cogitation	امعان	
۲۶	Centrifugal force	قوت مرکز گریز	دیکھو نوٹ صفحہ ۱۲۶ کتاب ہذا
۲۷	Centripetal force	قوت مرکز جو	

۲۸	Deduction	استنباط، قیاس	مقابلِ استقرا
۲۹	Demonstration	احتجاج	وہ استدلال جسکے مقدمات بدیہی ہون
۳۰	Demonstrative	برہانی	
۳۱	Devine	الٰہی	
۳۲	Duration	مرور	فلسفہ مین اسکا استعمال زمان کے لیے مخصوص ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اسکی حقیقت مین داخل ہے
۳۳	Denomination	تسمیہ	
۳۴	Dissolution	انحلال	
۳۵	Design	غایت	وہ نظریہ، جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات کے تمام اجزا کو بالارادہ کسی نہ کسی آخری غرض وغایت کے لیے خلق کیا ہے، یعنی اجزاے عالم کا باہمی ارتباط و تناسب بخت و اتفاق پر مبنی نہین ہے۔
۳۶	Extension	امتداد	یعنی پھیلاؤ۔ یہ مادہ کا وہ خاصہ ہے جسکی بنا پر وہ فضا یا مکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہے۔
۳۷	Ego	ایغو۔ انا	
۳۸	Efficacy	فعلیت	
۳۹	Entity	کائن، وجود، ذات، حقیقت	اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن ہستی ذوات و کوائن مراد ہوتے ہین۔

۴۰	Efficient Cause	علت فاعلی	
۴۱	Essential qualities	صفات ذاتیہ	Accidental qualities کے لیے صفات عرضیہ جو داخل ذات نہیں ہوتے
۴۲	Essentials	ذاتیات	Accidentals (عرضیات) کا مقابل ہے۔ واحد کے لیے ذاتی و عرضی
۴۳	Figure	شکل	
۴۴	Form	صورت	
۴۵	Fatalists	جبریہ	
۴۶	First Philosophy	فلسفہ اولیٰ	
۴۷	Final Cause	علۃ غائی	
۴۸	Fiat	کُن۔ مشیت	اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاص حالت مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے ایک کے اختیار کے لیے تصفیہ کے وقت ہوتی ہے۔ خدا کے لیے جب مستعمل ہو تو مشیت یا امر کن کا لفظ موزون ہوتا ہے۔
۴۹	Heterodoxy	بدعت	
۵۰	Heterogeneous	متبائن	
۵۱	Homogeneous	متجانس	
۵۲	Heresy	بددینی	

۵۳	Instinctive	جبلی، خلقی	
۵۴	Immortality	ابدیت	
۵۵	Induction	استقرا	
۵۶	Idea	تصور	جس[۱] چیز کا ایک دفعہ حواس سے علم حاصل ہو چکا ہے اسکو حافظہ کی مدد سے بلا وساطت حواس، ذہن کے سامنے مستحضر کرنا، یہی تصور ہے لیکن برکلے نے اسکو وسیع ترین معنی مین استعمال کیا ہے جسمین حسی و ذہنی۔ احضاری و استحضاری تمام ادراکات داخل ہین۔ یہ لفظ تاریخ فلسفہ مین فلاطون سے لیکر آج تک نہایت مختلف و متباعد معنی مین مستعمل ہوا ہے۔
۵۷	Imagination	تخیل	
۵۸	Inquicitive	متجسس	
۵۹			
۶۰			
۵۹	Impressions	ارتسامات	وہ حسی ادراکات (رنگ مزہ سردی وگرمی وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم وغصہ نفرت وغیرہ) جنکا براہ راست آلات حس سے ادراک ہوتا ہو یا بالذات نفس پر طاری ہون۔
۶۰	Intuitive	بدیہی۔ وجدانی	
۶۱	Invisible	غیر مرئی	
۶۲	Impenetrability	عدم نفوذ۔ عدم تداخل	یہ جسم یا مادہ کا ایک خاصہ خیال کیا جاتا ہے جسکی بنا پر مادہ کے ایک سے زائد ذرات یا اجزا ایک ہی وقت مین ایک ہی مکان مین نہین سما سکتے۔

[۱] یہ تشریح صرف تصوّر کی ہے،

۶۳	Impenetrable	عدیم التداخل	
۶۴	Impiety	زندقہ	
۶۵	Inert	عدیم الحرکت	
۶۶	Image	تمثال، تشبیہ	ارتسام کے خلاف کسی شی کا استحضاری ادراک
۶۷	Illusion	التباس	
۶۸	Immediate	بالذات	
۶۹	Infinite	نامتناہی	
۷۰	Indefinite	نامحدود	
۷۱	Incorruptible	عدیم الفساد	
۷۲	Inference	استنتاج	
۷۳	Immutable	عدیم التغیر	کہنا چاہیے کہ مذہبی (تھیالوجی کی) اصطلاح ہے۔ خدا کی ذات و صفات کے لیے استعمال ہوتی ہے
۷۴	Infinitesimal	نامتناہی الصغر	یہ اصل میں ریاضی کی اصطلاح ہے۔ وہ کمیت مراد ہوتی ہے جو ہر محدود و متناہی کمیت سے کم ہے
۷۵	Mind	ذہن	یہ لفظ بھی آئیڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفاہیم میں مستعمل ہے یہاں تشریح کی گنجائش نہیں
	Modes	احوال، شئون، اطوار	بالعموم اس سے کسی شی کی موجودیت کے وہ احوال و عوارض مراد ہوتے ہیں جو بدلتے رہتے ہیں۔ قریب قریب اعراض کے ہم معنی ہے۔ لیکن

			صفات attributes) یا ذاتیات سے بالکل متبائن کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے۔
۷۷	Magnitude	مقدار۔ بعد	
۷۸	Mechanical	میکانکی۔ آلی	فلسفہ مین آلیّت سے بالعموم وہ نظریہ مراد ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی ارادی علۃ غائی نہین ہے۔ بلکہ تمام کائنات حرکات مادہ کے معمولی قوانین کے ماتحت ہے (دیکھو صفحہ ۸، ۹ فٹ نوٹ کتاب ہذا)
۷۹	Minimum	اقل۔ قلیل	
۸۰	Maximum	اکثر الکثیر	
۸۱	Molecule	جوہر فرد۔ مکسّرہ	مکسرہ سالمہ (اٹیم) کی طرح ناتجزی نہین ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصغر الصغیر جز ہے کہ اگر آگے اسکو توڑا یا تحلیل کیا جاے تو عنصری سالمات پیدا ہو جائین گے۔ مثلاً پانی کے ایک مکسرہ کو تحلیل کرو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئین گے۔
۸۲	Manichaeism	مانویت	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ
۸۳	Negative	سلبی	

ایسی شے کا علم جسکی ذہن مین کوئی تشبیہ یا تمثال نہ قائم ہوسکے۔ مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہین ہوسکتا۔ لیکن پھر بھی ایک طرح کا درک حاصل ہے۔ دیکھو صفحہ ۸۷ فٹ نوٹ	درک یا تعقل	Notion	۸۴
مقابل بخت و اتفاق	وجوب۔ ضرورة	Necessity	۸۵
	فلسفہ طبعی	Natural philosophy	۸۶
	اجسام طبعی	Natural bodies	۸۷
	میلانات طبعی	Natural inclinations	۸۸
تمام عوارض حسیہ سے قطع نظر کرکے کسی چیز کی نفس ماہیت یا ذوات کماہی کے لیے ذوات یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہین ملتا ہویت بھی کہین کہین استعمال ہوسکتا ہے۔	ذوات۔ اعیان	Noumena	۸۹
	خارجی	Objective	۹۰
	خارجیت	Outness	۹۱
ٹھنڈے پانی کو گرم کرکے اس مین ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہوگا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھا یہ جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی باعث خود پانی کی نوپیدا کیفیت ہے لیکن فلاسفہ کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ نہین جسوقت	سبب باعث	Occasion	۹۲

			پانی مین یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اسکے مقابل مین خدا نفس مین بھی ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے یعنی احساس حرارت کی حقیقی علت خدا ہے باقی پانی کا یہ تغیر خدا کے فعل کے لیے محض ایک باعث پڑجاتا ہے اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل مین خدا نفس یا روح مین ایک تغیر پیدا کر دیا کرتا ہے یا یون سمجھو کہ مادی تغیر خدا کے فعل کے لیے محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس اصطلاح کے لیے ہم کو باعث یا سبب غیر لازم سے بہتر کوئی لفظ نہین ملتا (دیکھو صفحہ ۲۷ فٹ نوٹ) اشاعرہ کا بھی مذہب اسی کے قریب قریب ہے۔
۹۳	Omniscience	عالم الغیبی، ہمہ بینی	
۹۴	Omnipresence	ہمہ جائی	
۹۵	Omnipotence	ہمہ توانی، قدرت مطلقہ	
۹۶	Particular	جزئی	
۹۷	Perception	ادراک	تعقل کا مقابل یعنی احساس جزئیات
۹۸	Property	خاصہ	

۹۹	Particles of matter	ذرات مادی	
۱۰۰	Positive	ایجابی	
۱۰۱	Principles	مبادی۔اصول	
۱۰۲	Phenomena	حوادث۔مظاہر	یہ اصطلاح ذوات واعیان کے مقابل مفہوم کے لیے مستعمل ہے۔
۱۰۳	Premise	مقدمہ	منطق کی اصطلاح
۱۰۴	Place	حیز	کے لیے مکان
۱۰۵	Paradoxes	مستبعدات۔استبعادات	عام خیال کے خلاف کوئی بات۔
۱۰۶	Presentation	اِحضار	قریباً ارتسام (Impression) کا ہم معنی ہے جسکی تشریح اوپر گذر چکی ہے۔
۱۰۷	Quality	کیفیت	
۱۰۸	Quantity	کمیت	
۱۰۹	Quiddity	عینیت یاھویت	مدرسی اصطلاح ہے ذات یا ماہیت شے مفہوم ہوتی ہے
۱۱۰	Reality	حقیقت	
۱۱۱	Representation	استحضار	استحضار زیادہ مناسب ہے جسکی طرف ہمارا ذہن طبع کتاب کے بعد گیا ہے ہمنے کہین کہین نمائندگی استعمال کردیا ہے اور کہین کسی اور طرح سے مطلب ادا کردیا ہے احضار کے خلاف اس کا مفہوم کسی حسی یا ذہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے اعادہ ہے

وسیع ترین مفہوم مین اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہی جسکا کام استنباط و استنتاج ہی اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کیجاتی ہی	عقل	Reason
	اضافی۔اعتباری	Relative
خارجی یا ماحولی تاثیر کے جواب مین عضوی جسم (جاندار) مین جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ رد عمل ہے۔ مثلاً چھوئی موئی کا درخت چھونے سے پژمردہ ہوجاتا ہے۔ چھونا خارجی تاثیر ہے اور اسکی مزدگی رد عمل ہے	رد عمل	Reaction
مادہ کا ایک خاصہ ہی۔ نیز اس احساس کو بھی کہتے ہین، جو کسی عضلی حرکت کی روک یا مدافعت سے پیدا ہوتا ہے۔	مزاحمت	Resistance
	ارتیابیت۔تشکیک	Sceptisism
	نفس	Soul
	روح	Spirit
	بسیط۔مفرد	Simple
قریب قریب جبلی کا ہم مفہوم ہے۔	اضطراری	Spontanious
	معین۔تبعی	Subservient

دونون سے مراد وہ نامعلوم و نامحسوس شے ہے جسکے ساتھ محسوس و معلوم اعراض و صفات قائم خیال کیے جاتے ہین مثلاً جسکے ساتھ امتداد و شکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر مادی ہے اور جسکے ساتھ ارادہ، شعور وغیرہ قائم ہے، وہ محل یا جوہر روحی ہے۔	جوہر محل	Substance Subtratum	۱۲۲
دیکھو صفحہ ۷۶	صفات ثانوی	Secondary qualities	۱۲۳
	ذہنی	Subjective	۱۲۴
دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸	مدرسیت	Scholasticism	۱۲۵
	حکمت نظری	Speculative Science	۱۲۶
مابعد الطبیعیات یا الہیات	علم عالی	Sublime LEARNING	
برکلے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ کسی شے اور اسکی علامت میں علۃ و معلول کا سا کوئی لزومی علاقہ نہین ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۰)	علائم	Signs	۱۲۷
یہ مادہ کا وہی خلاصہ ہے جسکو اوپر عدم تداخل یا عدم تداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر کیا گیا ہے۔	صلابت	Solidity	۱۲۸

۱۲۹	System of beings	نظام موجودات	
۱۳۰	Sameness	ہویت	
۱۳۱	Theory of vision	نظریہ رویت	
۱۳۲	Time	زمان	
۱۳۳	Transcendental	مافوقی	اس سے بالعموم وہ فوق العقل والادراک اشیا مراد ہوتی ہین جو تجربہ اور مشاہدہ کے دسترس سے باہر ہین۔
۱۳۴	Transubstantiation	استحالہ جوہری	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۱۴
۱۳۵	Three Dimensions	ابعاد ثلثہ	یعنی طول عرض اور عمق
۱۳۶	Understanding	فہم	عقل (REASON) وفہم مین فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہے جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہے اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبدا ہے۔
۱۳۷	Unthinking Substance	بے ذہن جوہر	یعنی مادہ
۱۳۸	Unextended	غیر ممتد	روح کی صفت ہے۔
۱۳۹	Virtue	فضیلت	اسکو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہیے اسکا اس کا مقابل لفظ رذیلت (Vice) ہے
۱۴۰	Wisdom	حکمت	خدا کیلیے جب یہ لفظ مستعمل ہو تو اسکا ترجمہ حکمت مناسب ہوتا ہے

برکلے اور اُسکا فلسفہ

مولفہ

پروفیسر عبدالباری

اس مجموعہ مین برکلے کی سوانح، اسکی تصنیفات کا ذکر، اور اس کے فلسفہ پر بحث و تبصرہ ہی، تصنیفات کے ذیل مین جدید نظریہ رویت کا زیادہ تفصیل سے ذکر ہے جو فلسفہ مبادی کی ایک کڑی ہی اور جسمین برکلے نے یہ ثابت کیا ہے کہ دوری یا فاصلہ آنکھون سے نہین دکھائی دیتا۔ اسکے علاوہ خود مبادی علم انسانی کے مرکزی مطالب کو بھی ممکن حدتک سہل الفہم بنانے کی کوشش کی گئی ہی تاکہ جو لوگ فلسفہ کے متعلم (اسٹوڈنٹ) نہین ہین وہ بھی انکار مادہ کے دلچسپ نظریہ سے واقفیت حاصل کرسکین۔ مبادی علم انسانی کو اچھی طرح سمجھنے کیلیے پہلے اس کتاب کا پڑھ لینا مناسب ہی،

قیمت عہ مجلد